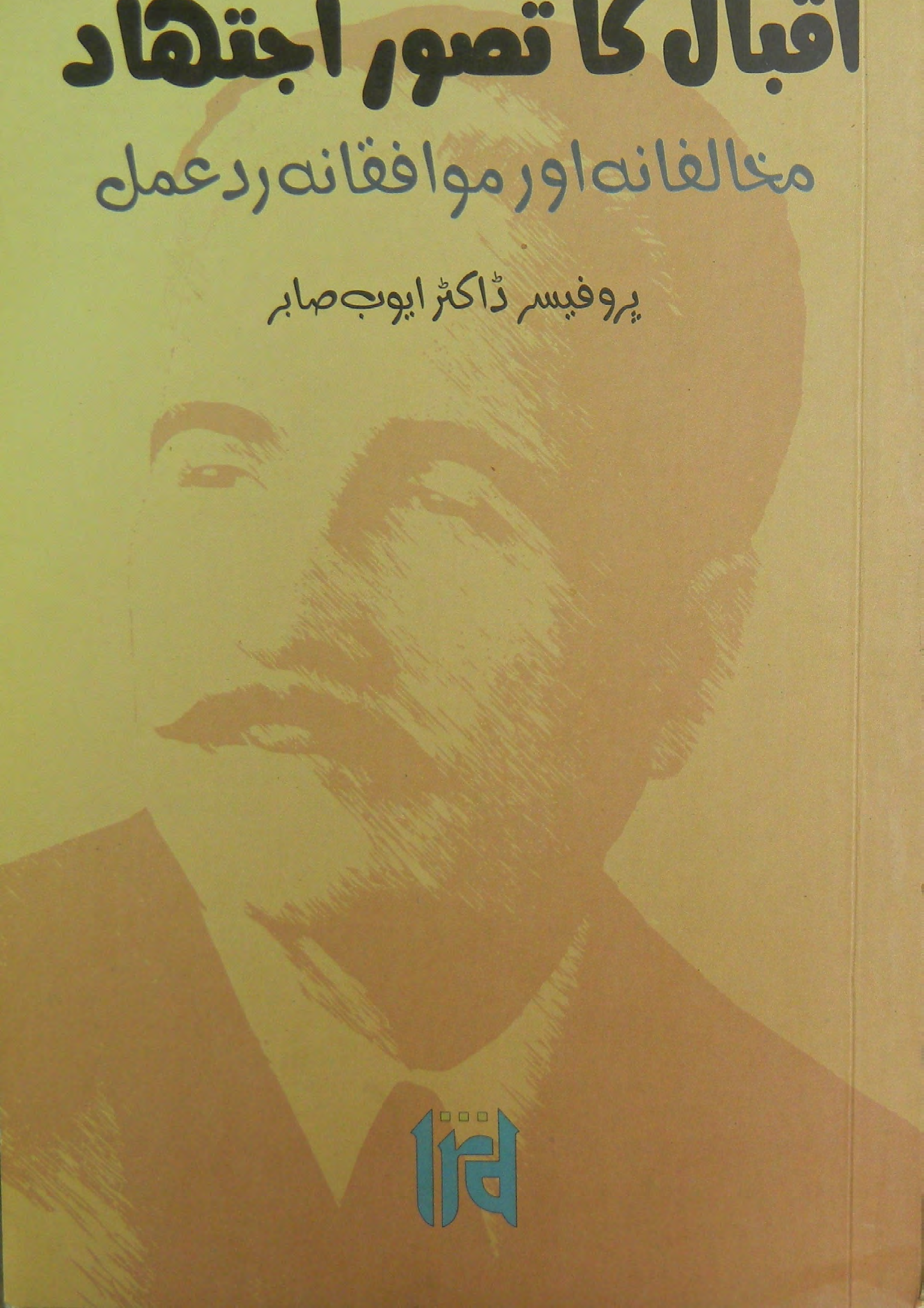
اقبال کا تصور اجتہاد

مخالفانہ اور موافقانہ رد عمل

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر



اقبال کا تصوّرِ اجتہاد

مخالفانہ اور موافقانہ ردِّ عمل

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈائیلاگ
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

اشاعت اوّل ۲۰۱۸ء

کوائف فہرست سازی دورانِ طباعت

928.91439
اقبال کا تصوّرِ اجتہاد.... مخالفانہ اور موافقانہ ردِّعمل
اسلام آباد: اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈائیلاگ (IRD)، 2018
۲۹۰ ص
ISBN: 978-969-7576-22-7
اجتہاد ۔ اقبالیات۔ اقبال ۔ علامہ محمد
عنوان

تعدادِ اشاعت : ۵۰۰

قیمت : -/۵۰۰ روپے

طابع و ناشر : اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈائیلاگ (IRD)

مطبع : ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

فہرست

❖	کچھ اس کتاب کے بارے میں......ڈاکٹر خالد مسعود		۵
پہلا باب :	اختلاف کے پہلو		۹
دوسرا باب :	تقلید یا اجتہاد		۴۳
تیسرا باب :	کیا اجتہاد اب ضروری نہیں؟		۷۱
چوتھا باب :	کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے؟		۱۲۳
پانچواں باب :	اجتہاد انفرادی یا اجتماعی		۱۳۳
چھٹا باب :	تُرکوں کا اجتہاد		۱۵۹
ساتواں باب :	بابی، بہائی اور وہابی تحریکیں		۱۹۹
آٹھواں باب :	مغرب کے اثرات		۲۰۷
نواں باب :	مساواتِ مرد و زن		۲۱۵
دسواں باب :	اسلامی سزائیں		۲۲۹
گیارھواں باب :	حجیت حدیث		۲۳۹
بارھواں باب :	کچھ متفرق اعتراضات		۲۵۵
	❖ کتابیات		۲۷۱
	❖ اشاریہ		۲۷۹

☆......☆......☆

کچھ اس کتاب کے بارے میں

جناب ایوب صابر معروف ماہرِ اقبالیات ہیں اور ان کی تصنیفات نے اقبالیات پر تحقیقی کام کو آگے بڑھانے میں بہت مدد دی ہے۔ اقبالیات کے طلبہ اور ماہرین کے لیے ان کی کتاب ''اقبال کا تصوّرِ اجتہاد: مخالفانہ اور موافقانہ ردِّ عمل'' کئی لحاظ سے اہمیت رکھتی ہے۔ اوّل تو اجتہاد کا مسئلہ ہے جس پر پاکستان میں ہی نہیں بلکہ پوری اُمّتِ مُسلمہ میں ایک صدی سے بحث جاری ہے لیکن واضح مؤقف سامنے نہیں آ رہا۔ بیسویں صدی کے رُبعِ اوّل میں علاّمہ اقبالؒ نے اجتہاد کے مسائل کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے مفکرینِ اسلام کو دعوت دی تھی کہ عصرِ حاضر کے قانونی، سیاسی اور دینی پس منظر میں ان مسائل پر غور کریں۔ اس میں شک نہیں کہ اکیسویں صدی میں ان میں سے بیشتر مسائل پر خاصی پیش رفت ہوئی ہے۔ تاہم اہلِ علم ابھی تک قدامت پسند اور اصلاح پسند گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایوب صابر نے اس کتاب میں مخالفانہ اور موافقانہ تمام آرا کو نہایت محنت سے جمع کر کے ۱۹۰۳ء سے ۲۰۰۷ء تک کے تقریباً تمام مباحث کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ اس خلاصے سے جہاں اختلاف اور آرا کی تقسیم کا پتہ چلتا ہے وہاں اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سُست روی کے باوجود بات آگے بڑھ رہی ہے۔

دوم، ایوب صابر کی اس کتاب نے علاّمہ اقبالؒ کے خطبۂ اجتہاد کے حوالے سے ایسے مقامات کی نشاندہی کر دی ہے جو اختلافات یا مخالفت کی بنیاد ہیں۔ ان میں

شرائطِ اجتہاد، حجیتِ حدیث، تقلید کی حجیت، معاشی مسائل خصوصاً مسئلہ ملکیتِ زمین، جمہوریت، سیکولرزم، خواتین کے حقوق، مساواتِ مرد وزن، زبان وثقافت کے مسائل سرفہرست ہیں۔ جناب ایوب صابر کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مسائل اجتہاد کا حوالہ محض اس لیے نہیں کہ علّامہؒ نے اپنے خطبات میں ان کا ذکر کیا ہے بلکہ یہ وہ زندہ مسائل ہیں جن پر مسلسل بحث اس بات کی علامت ہے کہ ان مسائل کے حل کے لیے اجتہاد لازم ہے۔ اس کتاب کی اہمیت کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ پاکستان میں ۱۹۸۰ء میں نفاذِ اسلام، افغان جہاد، نفاذِ شریعت کی تحریکوں اور حال ہی میں تحریکِ طالبان کے دوران ان مسائل پر بظاہر انتہا پسندانہ رجحانات کا غلبہ نظر آتا ہے لیکن اس کی وجہ بھی غالباً یہی ہے کہ اجتہاد ابھی تک انفرادی ہے۔ علّامہ اقبالؒ نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر زور اسی لیے دیا تھا کہ انفرادی اجتہاد سے اختلاف رائے سامنے آتا ہے جو بذاتِ خود بہت اہم ہے لیکن اس اختلاف کو اتفاق میں تبدیل کرنے کے لیے جمہوری عمل کے ذریعے اتفاقِ رائے پیدا کرنا ضروری ہے اور یہ کام اجتماعی اجتہاد کے طریقے سے ہی سرانجام پاتا ہے۔

جناب ایوب صابر نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ پاکستان میں ایسا کیوں نہیں ہوسکا۔ یہ اس کتاب کی اہمیت کا چوتھا پہلو ہے۔ ان کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ برِّصغیر میں علّامہ اقبالؒ کے خطبۂ اجتہاد پر منفی اور مثبت دونوں ردِّ عمل سامنے آئے لیکن دونوں مناظرے کی حیثیت میں آمنے سامنے رہے۔ فریقین نے اپنی اپنی بات کہی اور اُٹھ کر چل دیے۔ آپس میں بات چیت نہیں ہوئی۔ یہی نہیں بلکہ اس مناظرانہ انداز نے لوگوں کو دو باہم متصادم گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ قدامت پسند جو موجودہ صورت حال کو جاری رکھنے کے قائل ہیں اور اصلاح پسند جو اس میں تبدیلی

چاہتے ہیں۔ اس تصادم نے انتہا پسندی کو جنم دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھ کر بات آگے بڑھائیں۔ ایوب صابر نے بہت تفصیل سے ان امالی کا بھی جائزہ لیا ہے جو علّامہ اقبالؒ کی مخالفت میں لکھے گئے اور علّامہ سلیمان ندویؒ سے منسوب کر دیے گئے۔

اس تصادم اور بے نتیجہ مناظروں کی وجہ سے پاکستان میں نوجوان بھی مایوسی کا شکار ہوئے ہیں لیکن ان کی تبدیلی کی خواہش اور اجتماعی جدوجہد پر یقین کے اظہار سے پتہ چلتا ہے کہ نئی نسل فکرِ اقبال اور ان کے اجتہادی فکر سے رہنمائی حاصل کر رہی ہے۔

اُمید ہے یہ کتاب اقبالیات کے طلبہ اور عام قارئین کو اقبال کے تصورِ اجتہاد اور اس کے مختلف پہلوؤں کو مخالفانہ اور موافقانہ ردِّ عمل کے پس منظر میں بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دے گی اور پاکستان میں ایسے اسلامی معاشرے کے قیام میں مدد دے گی جس کا خواب علّامہ اقبالؒ نے دیکھا تھا۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود

اسلام آباد

پہلا باب

اختلاف

کے

پہلو

پہلا باب

اختلاف کے پہلو

تصوّرِ اجتہاد پر اعتراضات

اقبال نے اپنے مضمون قومی زندگی میں، جو ۱۹۰۴ء میں ایبٹ آباد کی ایک مجلس میں پیش کیا تھا، قانونِ اسلام کو جدید پیرائے میں مرتب و منظم کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ اس بات پر بھی زور دیا کہ اسلامی قانون کو اس طرح وسعت دی جانی چاہیے کہ وہ موجودہ تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو جائے۔ اقبال کو احساس تھا کہ:

> اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔ یہ بحث بڑی دلچسپ ہے، مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے، اس لیے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں۔[1]

'قوم ابھی ٹھنڈے دل سے سننے کی عادی نہیں ہے'...... 'یہ کام ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے'...... اور 'اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے'...... ایک صدی گزر گئی ہے لیکن یہ ضروری کام ابھی تک پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچا۔ قوم کے علما اجتہادِ مطلق کی باتیں ٹھنڈے دل سے سننے پر آمادہ نہیں تھے۔

چنانچہ ضروری مطالعہ و مشاورت کے بعد جب ۱۹۲۴ء میں، اجتہاد پر، علاّمہ اقبال نے ایک مضمون، لاہور کے ایک جلسے میں، پیش کیا تو ردِّ عمل مخالفانہ تھا۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کے نام ایک مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں: ''کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ ان شاء اللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔''[۲] یہ ردِّ عمل لاہور کے قدامت پرستوں کا تھا لیکن خطبے کی رپورٹ، اخبارات میں، پڑھ کر 'مسلم ایسوسی ایشن مدراس' نے اقبال کو مدراس میں لیکچر پیش کرنے کی دعوت دی۔ 'مسلم ایسوسی ایشن' ایک صاحبِ علم و یقین اور عالمی سطح کے تاجر سیٹھ محمد جمال نے قائم کی ہوئی تھی۔ اقبال نے باقاعدہ تیاری کی۔ اس میں علما سے بالمشافہ (نیز بذریعہ خط کتابت) مشاورت شامل تھی۔ ۱۹۲۸ء کے اواخر تک تین خطبے مکمل ہو گئے جنھیں مدراس جا کر جنوری ۱۹۲۹ء میں پیش کیا۔[۳] چھے خطبے مکمل ہوئے تو اسی سال کے اواخر میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پیش کیے گئے اور اگلے برس کتابی صورت میں شائع ہو گئے۔ پھر ایک اور کے اضافے کے ساتھ سات خطبے بعنوان *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئے۔ اس خزانۂ فکر و دانش کے خلاف جو ردِّ عمل شرق و غرب میں ہوا، اسے ڈاکٹر خالد مسعود نے ایک جملے میں اس طرح پیش کیا ہے:

> While the conservative muslim critics find Iqbal departing radically from the tradition, the western scholars criticise him for his conservatism.[4]

علاّمہ اقبال نے اجتہاد پر اپنا انگریزی مضمون، جو ۱۹۲۴ء میں پڑھا گیا تھا، عبدالماجد دریابادی کو، ان کی رائے کے لیے، بھیجا۔ اس رائے پر کہ مخالفانہ تھی اقبال

نے تعجب ظاہر کیا۔[۵] دریابادی کا خط بنام اقبال دستیاب نہیں ہے البتہ، اس ضمن میں، بعد میں اُنھوں نے لکھا کہ ''اقبال کی نثر خصوصاً انگریزی نثر میں جہاں اُنھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ گئے ہیں۔''[۶] عبدالماجد دریابادی نے اسلامی رنگ اور اس سے بار بار ہٹنے کی تفصیل نہیں دی۔ یہ بھی معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس رائے کا، خطبۂ اجتہاد پر، اطلاق کس قدر ہوتا ہے۔

مولانا سلیمان ندوی سے بھی، خطباتِ اقبال کے بارے میں، منفی رائے منسوب کی جاتی ہے۔ نقوشِ اقبال میں لکھا ہے: کہ مولانا کی تمنا تھی کہ یہ لیکچر شائع نہ ہوتے تو اچھا تھا۔[۷] یہاں تک معاملہ صاف ہے لیکن مولوی خالد بن حسن نے بذریعہ امالی سیّد سلیمان ندوی سے منسوب جو آرا پیش کی ہیں، نہ صرف یہ کہ ان کی سند مشکوک ہے بلکہ درایتاً بھی وہ ایک سوالیہ نشان ہیں۔

علاّمہ اقبال کی زندگی میں، ان کے تصوّرِ اجتہاد پر، علما کے اعتراضات کی کوئی متعین نوعیت سامنے نہیں آتی۔ اس کی ایک وجہ خطبات سے لاتعلقی اور عدمِ تفہیم بھی ہو سکتی ہے۔ بعد میں اعتراضات کے مختلف پہلو نمایاں ہوتے گئے؛ لیکن ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بعض مستشرقین کے اعتراضات نقل کر دیے جائیں کہ زمانی ترتیب سے انھیں اوّلیت حاصل ہے۔

خطباتِ اقبال پہلی مرتبہ، چھے کی تعداد میں، ۱۹۳۰ میں شائع ہوئے۔ ان پر اے ایس ٹرٹن نے شدید تنقید کی۔ اُس کا تبصرہ سکول آف اورینٹل اینڈ ایفریقن سٹڈیز کے ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء کے بلٹین میں شامل کیا گیا۔ ٹرٹن نے مغربی فلسفے پر اقبال کی تنقید کو سطحی اور ناروا قرار دیا اور الزام عائد کیا کہ اقبال نے عیسائیت پر ناقابلِ قبول حملے کیے ہیں اور گولڈزیہر کی غلط تعبیر کی ہے۔[۸] کانٹ ویل سمتھ کی

مشہور کتاب *The Modern Islam in India* اوّلاً ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی۔ اس نے خطبۂ اجتہاد کو اقبال کا کمزور ترین خطبہ قرار دیا ہے کہ اس کے نزدیک اس خطبے کا ماحصل قدامت پسندی ہے۔ قدامت پسندی کے تاثر کو گہرا کرنے کے لیے خطبۂ اجتہاد کے علاوہ دوسرے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک اُصول پیش کرتے وقت اقبال بہت دلیر، انتہائی جدید اور اعلیٰ و افضل ہوتے ہیں لیکن خاص معاملات میں ڈگمگا جاتے ہیں۔ اپنے ارتقائی فلسفے کے باوجود اسلام کی خاتمیت پر یقین رکھتے ہیں اور قادیانیوں کی مذمت کرتے ہیں جو حق سچ کے مسلمان ہیں: اشترا کی، خوش خصال غیر اہلِ کتاب، خدا کے منکر ڈاکٹر صاحبان، قحط سے نجات دلانے والے ہندو، مفیدِ صحت عیسائی انجینئرز وغیرہ، ان کے بجائے اقبال اپنی وفا کا رشتہ نام نہاد مسلمانوں سے استوار کرتے ہیں اور اس طرح حقائق پر تصوّرات کو ترجیح دیتے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک یہ نتائج قدامت پرستی کے ہیں۔

سمتھ کے نزدیک (اس سے زیادہ قدامت پرستی اور کیا ہوگی کہ) اقبال کھانے پینے کی رسوم اور عورت کے ضمن میں جدید طریقوں سے ہچکچاتے ہیں۔ اجتہاد پر زور دیتے ہیں لیکن زمانۂ انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان تجدد پسندوں (modernists) کی مذمت کرتے ہیں جو اسلامی شریعت پر کاربند نہیں اور ان کا رُخ مذہبی شعائر (arthopraxy) کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ استحکامِ خودی کا پہلا مرحلہ 'اطاعت' بتاتے ہیں جس کا مطلب ہے اسلام کے روایتی ضابطوں کی پابندی، چنانچہ کہا ہے:

شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرو

دوسرا مرحلہ 'ضبطِ نفس' کا ہے جسے حاصل کرنے کے لیے اقبال اسلام کے

روایتی پانچ ارکان کی تلقین کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اقبال اسلاف کی پیروی کو ملّی استحکام کا باعث قرار دیتے ہیں:

راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنیِ تقلید ضبطِ ملّت است

اس وجہ سے ماضی کو یاد کرتے ہوئے تھکتے نہیں:

ہاں یہ سچ ہے، چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں
اہلِ محفل سے پُرانی داستاں کہتا ہوں میں

اقبال کے نزدیک تبدیلی چونکہ ماضی کو نظرانداز نہیں کرتی اس لیے وہ، اجتہاد میں، قدامت پسندی کی قدر (value) کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل اقبال کو اجتہاد کا تذکرہ اچھا لگتا ہے، اس پر عمل نہیں۔ اس طرح اقبال لبرل قدامت پسندوں کے اس خوف میں شریک ہو جاتے ہیں کہ اسلام ایک آئین، ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے ناپید نہ ہو جائے۔[۹]

کانٹ ویل سمتھ سے ایک طرف برِّصغیر کے معترضینِ اقبال اثر پذیر ہوئے ہیں اور دوسری طرف متعدد مستشرقین نے بھی اسے مشعلِ راہ بنایا ہے۔ ان کا خاص اعتراض عورت کے ضمن میں ہے؛ چنانچہ ایچ اے آر گب نے سمتھ کا ایک اقتباس درج کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> اقبال کبھی سمجھے نہیں اور ہمیشہ ان کی مخالفت کی جو باور کرتے ہیں کہ اس نئی دلیر دُنیا میں عورت بھی حصہ لینے کی مجاز ہے...... اقبال عورت کو پاک اور محکوم رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے سرگرمی، آزادی اور نیابتِ الٰہی کی حمایت نہیں کرتے...... ان کے خیال میں عورت کو ایسا

ہی رہنا چاہیے جیسا وہ اسلام میں ہمیشہ رہی ہے۔ مقید، مرد کے آگے چپ چاپ اور رضا مند، خود کچھ نہ حاصل کر سکنے والی اور مقاصد کا ذریعہ بننے والی۔ اقبال نے بیویوں کو پردے میں رکھا اور دُنیا کو مثالی عورت کا یہ تصوّر دیا:

مزرعِ تسلیم را حاصل بتولؓ مادراں را اُسوۂ کامل بتول
نوری و ہم آتشی فرمانبرش گم رضایش در رضائے شوہرش
آں ادب پروردۂ صبر و رضا آسیا گردان و لب قرآں سرا

تاہم آخر کار اقبال نے تسلیم کر لیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں ان کا مؤقف غلط ہے۔ ایک مختصر نظم 'عورت' میں اس طرف اشارہ ہے:

میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود![۱۰]

گِب نے لکھا ہے کہ عورت کے ضمن میں اقبال نے طلاق کے مسئلے کو نظر انداز کر کے نسبتاً آسان مسئلۂ وراثت پر توجہ مرکوز کی ہے۔ یہاں بھی اقبال کا رویہ معذرت خواہانہ ہے۔[۱۱] اس سے سخت وار گِب نے یہ کیا ہے کہ اقبال نے قرآن کی رُو سے مرد و زن کی مساوات کا دعویٰ کرتے ہوئے الرجال قوامون علی النساء سے چشم پوشی کی ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ مرد عورت پر فوقیت رکھتا ہے۔[۱۲] گیلیوم نے بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی ہے کہ "عملی اقدامات کے لیے، جدید ضرورتوں کے تحت جب تاویلِ قرآن کا موقع آتا ہے تو اقبال اپنی فکر کے اردگرد باڑ لگا دیتے ہیں۔[۱۳]

مصری عالم محمد البھی نے خطباتِ اقبال پر متعدد اعتراضات کیے ہیں۔

البھی کے خیال میں ان پر مغربی فلسفے کا اثر گہرا ہے اور وہ اسی چوکھٹے میں محدود ہو کر اسلام کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں کومت (Comte) سے متاثر ہونے اور اس کے فلسفۂ ثبوتیت (positivism) کو قبول کر لینے کی مثال دی ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ علّامہ اقبال کی اصلاحِ مذہبی کی جدوجہد عملی نہیں بلکہ نظری (academic) تھی اور خواص کے لیے مخصوص تھی۔ محمد البھی کا دوسرا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلام کو سمجھنے کے لیے اقبال کا مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ مستشرقین کی تحریروں کو وہ پرکھے بغیر قبول کر لیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ہارٹن (Horten) کی اسلامی فقہ، فلسفے اور دینیات کے بارے میں آرا کو اقبال نے اختیار کیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ وہ بہائی اور بابی تحریکوں کو جدید اسلامی تحریکیں خیال کرتے ہیں۔ ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ کیے بغیر، صرف مستشرقین پر بھروسا کرتے ہوئے، اقبال نے انھیں وہابی تحریک کا اثر بتایا ہے۔ محمد البھی کا اعتراض یہ بھی ہے کہ اقبال عمومی طور پر قبول کیے گئے معنوں سے ہٹ کر قرآنی آیات کا ترجمہ یا ان کی تاویل کرتے ہیں۔[۱۴]

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطباتِ اقبال پر ایک کتاب بعنوان *Iqbal's Reconstruction* وفاتِ اقبال کے پانچ چھے برس بعد لکھی تھی لیکن اسے زیورِ طبع سے آراستہ نہ کیا۔ مسودہ اقبال اکادمی کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور اپنے ایم فل کے تحقیقی مقالے کے لیے، محمد سہیل عمر نے، اس سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں کے زیرِ عنوان یہ مقالہ ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا۔ انتساب کے ذیل میں لکھا ہے کہ ''ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب (مرحوم) کے نام اس تصنیف کے ایک بڑے حصے کی حیثیت ان کے املی سے زیادہ نہیں ہے۔'' محمد سہیل عمر نے ڈاکٹر موصوف کے زیادہ تر اعتراضات کو اپنایا ہے تاہم بعض کا جواب بھی دیا ہے۔

خطبۂ اجتہاد پر برہان احمد فاروقی کے اہم اعتراضات اجمالاً اور بالترتیب یہ ہیں:

(۱) زوالِ اجتہاد کے اسباب جو اقبال نے بیان کیے ہیں وہ ضمنی نوعیت کے ہیں۔ اصل سبب یہ ہے کہ خلافت ''سیکولر'' ادارہ بن گئی تھی اور اسلام بھی، عیسائیت کی طرح، ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔

(۲) تُرکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جا سکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید تُرکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ جمہوریّت کی بنیاد مساوات پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اخوّت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے؛ یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اخوّت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریّت میں زور حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں ''فرائض'' کی ادائیگی پر۔ جمہوریّت میں منتخب اسمبلی عوام کو جواب دہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جوابدہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریّت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ مغربی جمہوریّت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریّت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت نتیجہ ہے اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا۔

(۳) اقبال نے کوئی تجویز پیش نہیں کی کہ اگر جمہوری نظام کے تحت اور مغرب

کے زیرِ اثر مسلم اقوام نے غلط سمت اختیار کی تو انھیں اس سے باز رکھنے کا طریقِ کار کیا ہوگا؟[۱۵]

محمد سہیل عمر نے یہ تینوں اعتراضات، اپنے انداز کے ساتھ، دُہرائے ہیں۔[۱۶] ان کی اپنی تحقیق یہ ہے کہ شبلی نعمانی نے شاہ ولی اللہ کے نظریہ ''شریعت بالجملہ'' اور ''شریعت بالاطلاق'' میں امتیاز کے بارے میں، عبارت کے درمیان سے چھے سطریں اور آخر سے دو سطریں حذف کر کے جو نتیجہ اخذ کیا ہے، وہ شاہ صاحب کا مقصود نہیں ہے۔ علاّمہ اقبال نے بھی اس نکتے کی وضاحت کے لیے کہ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے؛ شاہ ولی اللہ کے اسی فکری مقدمے کو پیش کیا ہے اور وہی رائے قائم کی ہے جو مولانا شبلی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسی کتاب کی دوسری جلد الحدود کے عنوان سے سزاؤں پر مفصل بحث کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح، شریعت بالجملہ، میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کر سکتے تھے۔ یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں جانا۔ ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسبِ ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔[۱۷]

ایک زمانہ گزر گیا ہے کہ ''اجتہادِ مطلق'' نہیں ہوا۔ اگر کچھ ہوا بھی ہے تو اجتہاد کے نام پر نہیں ہوا۔ اس راہ میں بڑی رکاوٹ مسالک کے پابند علما ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا ہی محال ہے؛ نیز اس پر پورا اُترنے کا حق اگر ہے تو صرف اُن کا ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد اجتماعی نہیں بلکہ پرائیویٹ رہا ہے اور پارلیمانی اجتہاد کی باتیں گمراہ کن ہیں۔ اس قدامت پسندانہ نقطۂ نظر کی زوردار حمایت ایک تاریخ دان اور دانشور ڈاکٹر محمد یوسف (عباسی) نے کی ہے۔ ان کا مقالہ "A Study of Iqbal's Views on Ijima" ۱۹۶۲ء میں اقبال ریویو میں

شائع ہوا۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے اقبال ریویو کے منتخب مقالات *Slections from the Iqbal Review* میں اسے شامل کیا۔ اس مضمون میں اقبال کے تصوّرِ اجتہاد و اجماع کو مسترد کرنے کے لیے، اسی شدت پسندی کو روا رکھا گیا ہے جو قدامت پرستوں کا خاصا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کی حمایت، بڑی حد تک، ڈاکٹر تحسین فراقی نے کی۔ ان کا مضمون بعنوان ''علّامہ اقبال اور پارلیمان کا حقِ اجتہاد'' اوّلاً اقبالیات (جولائی۔ستمبر ۱۹۹۵ء) میں شائع ہوا۔ بعد میں اسے اقبال: چند نئے مباحث (۱۹۹۷ء) میں شامل کیا گیا۔ دونوں فاضلین میں نقطۂ نظر اور اُسلوبِ بیان کا فرق ہے۔ بعض جید علما کے زیرِ اثر تحسین فراقی اجتہاد کو ضروری سمجھتے ہیں؛ ڈاکٹر محمد یوسف کے نزدیک ایسی کوئی ضرورت نہیں؛ تاہم ڈاکٹر محمد یوسف کے نقوشِ راہ پر چلتے ہوئے فراقی بھی علّامہ اقبال کے تصوّرِ اجماع اور پارلیمانی اجتہاد کی تجویز پر معترض ہوتے ہیں اور پرائیویٹ اجتہاد کے حق میں ان کی رائے کو اہم سمجھتے ہیں۔ دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ ڈاکٹر فراقی نے علّامہ اقبال کا ادب ملحوظ رکھا ہے اور تحسین و توصیف بھی کی ہے جبکہ ڈاکٹر محمد یوسف کا اُسلوبِ بیان جارحانہ ہے۔ وہ بے ادبی اور دریدہ ذہنی سے کام لیتے ہیں اور اقبال کے لیے 'خوشامدانہ' اور 'منافقانہ' جیسے الفاظ کو روا رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے علّامہ اقبال پر اعتراضات کی یلغار اس تمہید کے ساتھ کی ہے کہ خطبۂ اجتہاد میں، متعدد مقامات پر، ٹھنڈے مزاج کے تجزیہ کار (cool analyst) اور پُرسکون مفکّر (calm thinker) پر ایک احیا پسند کی جذباتیت (emotionalism of the revivalist) غالب آ گئی ہے۔ مثلاً اقبال نے لکھا ہے کہ ''حزبِ اصلاحِ مذہبی کے سعید حلیم پاشا بھی، جو سرتاسر اسلامی طرزِ فکر رکھتے ہیں، اسی فیصلے پر پہنچے ہیں جو حزبِ وطنی کا ہے یعنی اجتہاد کی آزاد اور قانونِ شریعت کی ازسرِ نو تشکیل، جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں۔'' اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے

تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی از سرِ نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔[۱۸]

دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق تُرکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر محمد یوسف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: "as if it were a minor mistake" اقبال کی اس رائے پر کہ ''عربی کو تُرکی سے بدلنے کا خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی شاعر ضیا کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے؛ مگر پھر بھی اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔'' ڈاکٹر موصوف (ابن تومرت کی) اس مثال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اس جملے (شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے) کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے اقبال نے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے اور وہ محض ایک بُرے مقدمے کی وکالت کر رہے ہیں۔[۱۹]

ان متفرق اعتراضات کے بعد ڈاکٹر محمد یوسف اقبال کے اجتماعی اجتہاد کے تصوّر کو زیرِ بحث لاتے ہیں؛ خطبۂ اجتہاد سے اجماع کے بارے میں طویل اقتباس نقل کرتے ہیں اور اس پر حسبِ ذیل تین بڑے اعتراضات اُٹھاتے ہیں:

۱۔ اجتہاد برائے اجتہاد کیوں؟ اجتہاد کا دروازہ بند کیے جانے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ اسلامی تہذیب جب اپنے سنہرے دور میں داخل ہوئی تو اسلامی قانون کا مکمل لوازمہ فراہم ہو چکا تھا جو پیچ در پیچ زندگی کی جملہ ضروریات کے لیے کافی تھا؛ چنانچہ اجتہاد کے ضمن میں کسی نئی کوشش کی ضرورت نہ رہی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اسلامی قانون کی جتنی کچھ ترقی ہوگئی وہ جدید زمانے تک جملہ ضرورتوں کو پورا کرتی رہی ہے۔ اسے جامد قرار دینا غلط ہے۔

عہدِ زوال میں مسلمان جمود کا شکار ہوئے۔ زندگی جوں کی توں رہی اور درحقیقت یہی سبب تھا کہ اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس زمانے کے مسلمان اپنی ضرورتوں سے زیادہ آگاہ تھے بمقابلہ ان لوگوں کے جو آج اجتہاد کے طرف دار بنے ہوئے ہیں۔

۲۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی جاتی ہے۔ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس استحقاق کو مجروح (violate) کریں گی۔ اقبال یہ بات جانتے ہیں لیکن ضابطہ بندی کے لیے بے تاب اور اداروں کے شوق میں مبتلا ہیں؛ اس لیے مصالحت و منافقت سے کام لیتے ہوئے اور بظاہر علما کو فیاضی کے ساتھ اور خوشامدانہ رعایت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ علما کو، پارلیمان میں، مباحث کی رہنمائی کرنی چاہیے؛ تاہم عالم اور غیر عالم (layman) کا ایک ساتھ ان مباحث میں حصہ لینے کا خیال فریبِ نظر ہے۔ یہ اتحاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار اگر کھلم کھلا بد دیانتی نہیں ہے تو تضاد ضرور ہے۔

۳۔ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تاکہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں کی شکل اختیار نہ کر لے جو ضابطہ بندی (regularsation) اور دھاندلی (rigging) کا شکار ہو سکتے ہیں۔ مجتہد کا انتخاب کسی ہیجانی انتخابی مہم سے نہیں ہوتا بلکہ ایسی خوبیوں کی بنا پر اسے تسلیم کیا جاتا ہے جن کی گواہ اس کی پوری زندگی ہوتی ہے۔

بنیادی اعتراضات یہی ہیں؛ باقی خامہ فرسائی ان کو مضبوط بنانے کے لیے ہے۔ مقالہ نگار کا اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اجتہاد وہی کرے گا جو اس کا اہل ہے اور وہ عالم

یعنی فقیہ ہے۔ غیر عالم (layman) کا یہ کام نہیں۔ مغرب میں layman بمعنی عام آدمی کی آواز ہے اور اسی بنا پر شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو قانونی جواز پارلیمان نے عطا کیا ہے۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کو سپرد کرنے کا نتیجہ ایسا ہی ہوگا اور اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ''ممکن'' کہا ہے وہ ''لازماً'' ہوں گی۔ ایک جوہری سائنس دان، جس طرح، اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو اس لیے نہیں گھسنے دیتا کہ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں؛ اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ ایک layman کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کی مشاورت کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔[۲۰]

ڈاکٹر تحسین فراقی نے علّامہ اقبال کی اس تجویز کا ذکر کیا ہے کہ ''مجالسِ قانون ساز میں علما کو بطور ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے۔'' اس تجویز سے وہ مطمئن نہیں ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: کہ ''یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی بہر صورت قانون ساز اسمبلی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا۔[۲۱] اگلا اعتراض قانون ساز اسمبلی کے اجتہاد پر ہے؛ لکھتے ہیں:

> اُصولی طور پر اجتماعی تصوّرِ اجتہاد کی، حال ہی کے کئی علما مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی وغیرہ نے حمایت کی ہے۔ اگرچہ یہ اجتماعی تصوّرِ اجتہاد اقبال کے اجتماعی تصوّرِ اجتہاد سے مختلف ہے کہ ان علما نے ان قانون ساز اسمبلیوں کو یہ اختیار نہیں سونپا بلکہ علمی تحقیقی مجالس کی تشکیل کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانے کی تجاویز پیش کی ہیں۔[۲۲]

ڈاکٹر فراقی ان تجاویز کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اقبال کے اجتماعی تصوّرِ اجتہاد کو مسترد کر دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر حمید اللہ کی یہ رائے بھی درج کرتے ہیں: کہ ''عہدِ نبویؐ سے سے لے کر آج تک قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے۔''۲۳ اس ضمن میں ڈاکٹر محمد یوسف کو ان جید علما کے برابر اہمیت دیتے ہوئے ان کا میلان پرائیویٹ اجتہاد کی طرف بتاتے ہیں اور فیصلہ نہیں کر پاتے کہ اجتہاد اجتماعی ہونا چاہیے یا انفرادی؛ تاہم اقبال کے اجتماعی تصوّرِ اجتہاد کی، ڈاکٹر محمد یوسف کی طرح، مخالفت کی ہے۔ پارلیمانی اجتہاد کے خلاف ان کے دلائل حسبِ ذیل ہیں:

(۱) تُرکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی نے بعض افسوسناک فیصلے کیے۔ اس اسمبلی نے ۱۹۲۸ء میں تُرکی زبان کا رسم الخط عربی سے لاطینی کر دیا اور ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دیا کہ اذان، نماز، دُعا تُرکی زبان میں پڑھی جائے۔

(۲) بعد میں مصطفےٰ کمال ہی پر اقبال نے عدمِ اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض واعراض میں پڑ گئی۔۲۴

(۳) اقبال نے اپنے زیرِ نظر خطبے میں جمہوری طرزِ حکومت کو اسلامی رُوح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہدِ جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریّت کے جس قدر مداح تھے، اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصۂ شہود پر آئیں، ان میں وہ جمہوریّت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسے طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے جو ''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے'' کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔ علاّمہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے

کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (layman) کی تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہوجائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟ یہاں ہران پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہوجاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟[۲۵]

مولانا سعید احمد اکبرآبادی کی تصنیف خطباتِ اقبال پر ایک نظر ۱۹۸۳ء میں سری نگر سے شائع ہوئی۔ دوسرا ایڈیشن اقبال اکیڈمی نے ۱۹۸۷ء میں شائع کیا۔ یہ مختصر سی کتاب اہمیت اور وسعتِ نظر کی حامل ہے۔ سعید احمد اکبرآبادی نے خطباتِ اقبال پر بعض اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ کتاب کے تین ابواب میں سے ایک میں ''اجتہاد کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر'' بیان ہوا ہے۔ مولانا کے نزدیک ''عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہورہی ہیں، یہ سب درحقیقت علاّمہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں......اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطلِ ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علاّمہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا۔[۲۶] تاہم تحسینِ اقبال کے ساتھ ساتھ مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر اعتراضات بھی کیے ہیں جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ہمارا خیال ہے کہ فنی حیثیت سے علاّمہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کرسکے تھے۔ نیز علاّمہ نے جن مصنّفین اور ان کی کتابوں کا ذکر کیا اور اُن کا حوالہ دیا ہے اُن سے براہِ راست

استفادے کا ان کو موقع نہیں ملا۔

(۲) علاّمہ کا یہ لکھنا کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی ہے۔

(۳) علاّمہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصوّر نہیں ہے۔ اس بنا پر اوّل تو وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترُکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشأۃِ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے؛ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا بھی علاقہ نہیں ہے اور ترُکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔

(۴) عربی کو ترُکی سے بدلنے کے ضمن میں، ضیا کے خیال کی تردید کرنے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علاّمہ کا ذہن اس مسئلے میں صاف نہیں تھا۔

(۵) علاّمہ نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ اجتہادات کن اُصولوں پر مبنی تھے۔ نیز بعد میں فقہا نے ایک وسعت پذیر معاشرے کی تمدنی ضرورتوں کا حل کن اُصول کی روشنی میں کیا۔[۲۷]

الطاف احمد اعظمی کی کتاب خطباتِ اقبال ایک مطالعہ ۲۰۰۱ء میں دہلی سے شائع ہوئی۔ اُنھوں نے ہر خطبے پر ایک باب رقم کیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی عمدہ ترجمانی اور تحسین کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراضات بھی کیے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) حدیثِ معاذؓ جسے علما نے اور اقبال نے اجتہاد کی بنیاد قرار دیا ہے، محلِ نظر ہے۔ قرآن وسنّت میں کسی مسئلے کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ کرنا حضرت معاذؓ بن جبل کا قول نہیں ہوسکتا۔[۲۸]

(۲) اقبال نے لکھا ہے کہ بوقتِ نکاح عورت طلاق کا حق بطور ایک شرط کے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ خیال مطابق قرآن و سنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ ہے۔[۲۹]

(۳) تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ تُرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔[۳۰]

(۴) اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق اقبال کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض خیالات مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اسلامی سزاؤں کے بارے میں اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی ہیں اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔[۳۱]

ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب اقبال شناسی ۲۰۰۲ء میں منظر عام پر آئی۔ اجتہاد کے تناظر میں علاّمہ اقبال پر ان کے اعتراضات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۲]

(۲) تاریخ میں اجتہاد نے، روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔[۳۳]

(۳) اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔[۳۴]

(۴) اقبال نے تصوّف کو اسلامی فکر کے جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے جبکہ اس کا اصل سبب ''خوف'' ہے۔[۳۵]

(۵) یہ تصوّر کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۶]

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ کے نومبر ۲۰۰۶ء کے شمارے میں، رئیس التحریر مولانا زاہدالراشدی کا مضمون بعنوان ''اقبال کا تصوّرِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات'' منظرِ عام پر آیا۔ اُنھوں نے یہ تسلیم کیا کہ اقبال نے جمود کی نشاندہی درست کی ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے عملی پہلوؤں، ترجیحات اور دائرہ کار کا تعین ان کے شعبے کا کام نہیں تھا؛ اس لیے اس باب میں ان کے ارشادات پر گفتگو کی خاصی گنجائش موجود ہے۔

''اجتہادِ مطلق'' کے خلاف مولانا کی دلیل اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کا دروازہ بند ہو جانے کا تعلق اہلیت وصلاحیت کے فقدان یا شرائط کے مجتمع نہ ہونے سے نہیں بلکہ ضرورت مکمل ہو جانے سے ہے۔ مولانا زاہدالراشدی کا تیسرا اعتراض تُرکوں کے اجتہاد سے متعلق ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جدید تُرکی کا یہ عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بےدخل کرنے کا تھا۔ ایک اور اعتراض مولانا کا یہ ہے کہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالم اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں؛ اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رُکی رہیں۔[۳۷]

محمد الطاف حسین آہن گر کا ایک مقالہ بعنوان "Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective" اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہوا۔

ایک اور مقالہ اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۶ء کے شمارے میں Iqbal and Hadith: A Legal Perspective کے عنوان سے شائع ہوا۔ اقبال کے اجتہادی فکر کی تحسین کے ساتھ ساتھ آہن گر نے بعض اعتراضات بھی اُٹھائے ہیں۔ قرآن حکیم کے ضمن میں ان کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ مسلمانوں کے اس عام اعتقاد سے اقبال پوری طرح اتفاق نہیں کرتے کہ قرآن کی قانونی آیات ابدی ہیں اور ان سے کسی قسم کا انحراف درست نہیں۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> Muslims in general believe that the legal verses of Qur'an are eternal and unchangeable. Hower, the views of Iqbal are not uniform in this regard.[38]

آہن گر نے اس اجمال کی تفصیل حسبِ ذیل اقتباس میں دی ہے:

> On the one he justifies half share to daughters in the Qur'an and, on the other, he is convinced that under certain special crirumstances Qur'anic rules regarding crimes, qusas, infancy period, status of childern which are born after the legal period of gestation of husbands's death and awl can be changed or at least their implementation deferred. He thus treats some clear nuss in the Qur'an as foundational and some as contingent.[39]

آہن گر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر اقبال مساوات، آزادی اور اتحاد (solidarity) کے قرآنی مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے اور اس ضمن میں تصوّراتِ مغرب سے متاثر نہ ہوتے تو تُرکوں کے اجتہاد سے راہ نمائی لینے پر اصرار نہ کرتے۔[۴۰]

اپنے دوسرے مقالے میں محمد الطاف حسین آہن گر نے علاّمہ اقبال پر، حدیث کے ضمن میں، تین بڑے اعتراض کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ اقبال سب زمانوں کے لیے حدیث کی راہ نمائی کو قبول نہیں کرتے۔ دوسرا یہ کہ وہ حدیث کے کردار کو محدود تصوّر کرتے ہیں۔ تیسرا یہ کہ اقبال کو حدیث کی روایت اور سند کے بارے میں خاصا اضطراب لاحق ہے۔[۴۱]

علاّمہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں شعبۂ اقبالیات کے زیرِ اہتمام علاّمہ اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر ۲۰۰۷ کے اواخر میں، ایک سہ روزہ سیمی نار منعقد ہوا۔ مجموعۂ مقالات اقبال اکیڈمی نے ۲۰۰۸ء میں شائع کیا۔ ''اقبال اور حدیث'' کے زیرِ عنوان ڈاکٹر خالد علوی نے ایک مقالہ پیش کیا جس میں اُنھوں نے دو اعتراضات اُٹھائے۔ ایک یہ کہ قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں اقبال اُلجھن کا شکار ہیں۔ دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا؛ درست نہیں ہے۔

جون ۲۰۰۶ء کا ساحل کراچی کا شمارہ خطباتِ اقبال پر شدید اعتراضات کا مظہر ہے۔ ''خطباتِ اقبال: تحقیقی جائزہ'' کے زیرِ عنوان لکھا ہوا مولوی خالد بن حسن کا اداریہ اقبال شکنی کی بھرپور کوشش ہے۔ اس اداریے کی تفصیل ایک طویل مضمون میں ہے جو خطباتِ اقبال پر اعتراضات کا نکتۂ عروج ہے۔ ''اقبال کے فہمِ اسلام پر اعتراضات: ایک مطالعہ'' کے پہلے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے۔ ان اعتراضات کو، ڈھٹائی کے ساتھ سیّد سلیمان ندوی کے کھاتے میں ڈالا گیا ہے۔ اکثر اعتراضات وہاں زیرِ بحث آچکے ہیں۔ اجتہاد سے متعلق آرا یہاں زیرِ بحث آئیں گی جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اقبال مرحوم اجتہادِ مطلق کے موید تھے یعنی اس درجے کا اجتہاد جو ائمہ اربعہ

کی سطح کا ہو...... یہ خواہش بہت عمدہ ہے لیکن کیا اس درجے کا اجتہاد کرنے کے لیے اس درجے کی شخصیت، وہی تقویٰ، وہی للّٰہیت، وہی زہد ضروری نہیں ہے......اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں لیکن شرائطِ اجتہاد پر اصرار ہے۔[۴۲]

(۲) ترکی کے کمال مصطفےٰ اتا ترک اور ترکی کی پارلیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔[۴۳]

(۳) عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔[۴۴]

(۴) اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں:

نقش بر دل معنی توحید کن چارہ کارِ خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط معنی تقلید ضبطِ ملّت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔[۴۵]

جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالف کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں انتشارِ ملی سے بچنے کے لیے تقلید کی بھرپور حمایت کرتے ہیں اور انحطاط کے دور میں اسلاف کی تقلید کو محفوظ راستہ تصوّر فرماتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات ملّت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنی تقلید ضبطِ ملّت است
درخزاں اے بے نصیب برگ وبار از شجر مگسل بأمیدِ بہار
پیکرت دارد اگر جانِ بصیر عبرت از احوالِ اسرائیل گیر[۴۶]

(۶) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہو رہا تھا، لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تاتاریوں نے مسلمانوں پر

غلبہ کیسے حاصل کرلیا۔ نہ تو وہ کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں وہ حرکت تغیر و ارتقا dynamism تھا جو کسی تہذیب و تمدن کے غلبے کے لیے بنیاد کر کا کام کرتا ہے...... اگر مسلمان تا تاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے...... ابنِ تیمیہ کے کس اجتہاد سے تا تاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا۔[۴۷]

(۷) قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت و ترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی فکر ہے۔[۴۸]

(۸) وہابی تحریک اجتہادی تحریک تھی؟ ...... اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جاسکتی۔ خلافتِ عثمانیہ کے خلاف انگریزی استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی ...... عالمی احتفالِ اسلامی کراچی میں سب مکاتبِ فکر کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ ہر دردمند عالم اپنی ملکی صورتِ حال سے مایوس تھا اور ہمارے شاعرِ مشرق بابی، وہابی، تُرک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔[۴۹]

(۹) قدیم علما نے اجتہاد کے لیے جو شرائط طے کیں وہ اقبال مرحوم کو عصرِ حاضر کے فرد میں نظر نہ آئیں تو اُنھوں نے اجتماعی اجتہاد اسمبلی کے ذریعے کرنے کا اجتہاد فرمایا ...... سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں ...... اب علّامہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔ اب بقال، حمال، حجام

اور موچی اجتہاد کریں گے، اقبال مرحوم کا یہ نقطۂ نظر ان کی سطحیت کو واضح کرتا ہے۔[50]

(۱۰) اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے، تعددِ ازدواج کے پہلے قائل نہ تھے۔ آخری عمر میں یورپ کی فحاشی دیکھی تو پانچویں کے بھی قائل ہو گئے۔[51]

(۱۱) فقہ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے...... فقہ اسلامی پر اقبال مرحوم کی نظر بہت سطحی تھی...... انھیں پنجاب میں ارتداد کے ذریعے تنسیخِ نکاح کے مقدمات کی یلغار کا سامنا کرنا پڑا۔ پنجاب کی معاشرت پر غور کے بجائے اُنھوں نے اسلامی فقہ اور فقہ حنفی میں خامیوں کی تلاش شروع کر دی...... پنجاب بھر میں کوئی اصلاحی تحریک نہیں چلائی گئی اور سارے الزامات فقہ حنفی پر ڈال دیے۔[52]

(۱۲) مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔...... ان کے ہاں ایسی بے شمار گمراہیاں ملیں گی۔ اقبال مرحوم نے یہ اجتہاد بھی فرمایا کہ ''اسلام کے اُصولوں کی بنیاد مطلق آزادی اور مساوات پر قائم ہے۔ کسی کو کسی دوسرے پر قانونی یا دینی برتری حاصل نہیں۔ سیاستِ اسلامی کا بنیادی اُصول انتخاب ہے جو خلافت کو جمہوریت کی شکل دیتا ہے''...... اقبال مرحوم کے یہ تمام اجتہادات مغربی فکر و فلسفے کی پیداوار ہیں...... قرآن حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں ہے...... آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے...... اسلام میں ماں باپ کے برابر نہیں ہو سکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہو سکتا۔...... دُنیا میں کوئی بھی آزاد

نہیں۔ انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔۵۳

(۱۳) اقبال کا یہ کہنا کہ مالکی شافعی فقہا حقیقت پسند تھے جبکہ حنفی فقہ تخیلاتی اور کلامی مباحث کا مجموعہ ہے، نہایت غیر علمی اور نہایت سطحی بات ہے۔ اصلاً وہ فقہٗ اسلامی کے قیمتی ذخیرے سے ناواقف تھے......اقبال مرحوم نے قیاس کو حد سے زیادہ اہمیت دے کر اجتہاد کو اسی پر منحصر کر دیا ہے......اقبال مرحوم نے فقہٗ حنفی پر اعتراض کرتے ہوئے قیاس پر نقد کیا ہے۔۵۴

(۱۴) دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آتا ہے......مولانا ماجد تو اس معاملے میں بہت غیرت مند تھے اور چاہتے تھے کہ اقبال مرحوم کے خلاف جو کچھ لاوا ان کے دل میں ہے کتابی صورت میں تحریر کر دیں لیکن ان کو قائل کرنا پڑا کہ صبر سے کام لیں۔۵۵

(۱۵) اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ:

> جمہوریّت کا اصل ماخذ تو اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے ...... یہ بھی بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریّت اور جمہوری عمل کا اسلام سے کیا تعلق ...... ہر کہ و مہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جا سکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی...... یہ کہنا کہ قرآن اسلام ملوکیت کے خلاف اور جمہوریّت کے حق میں ہے باطل خیال ہے...... یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیاء کی تاریخ کا انکار ہے...... ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے کہ تمام انسان برابر ہیں؛

قرآن وسنّت اس کافرانہ تصوّر کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔۵۶

(۱۶) بلنٹ نے اپنی کتاب *Future of Islam* میں ۱۸۸۲ء میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت وترقی کا مذہب ہے۔ یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کرکے وسیع کر دیا...... اقبال مرحوم نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے، ان کے پیشِ نظر مغربی فکر و فلسفے میں حرکت کی اصطلاح تھی۔ وہ حرکت میں زندگی دیکھتے تھے جس نے مغرب کے زمین وآسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالمِ اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔ یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے سیدھے سادے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کرکے ''تقلید'' اور تصوّف، عجمی اثرات، ایرانی تصوّف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔۵۷

(۱۷) اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابنِ تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادّہ پرستی پر نہیں تھی۔۵۸

(۱۸) اسلام کو علومِ اسلامی، علماءِ اسلام اور تعاملِ اُمّت کے ذریعے سمجھنے کی روایت اقبال مرحوم نے ترک کر دی لہٰذا قدم قدم پر ٹھوکر کھائی۔۵۹

(۱۹) سر سیّد، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو Protestanize کرنے کے حامی تھے۔۶۰

(۲۰) اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء وفقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین ومستشرقین کے حوالے اپنے مؤقف کی تائید میں پیش

کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے مثلاً حدیث کی حجت اور سنّت کے مقام کے موضوع پر وہ حدیث کی تنقید میں Schacht اور گولڈز یہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے یعنی دین کے دوسرے ماخذِ سنّت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین ہوگی۔ علمانے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔[۶۱]

(۲۱) اقبال مرحوم اپنے علمی دعووں کی دلیلیں دوسروں سے حاصل کر کے اپنے نام سے پیش کرتے تھے ...... اُنھوں نے اُستاد مرحوم مولانا شبلی کی کتاب کا حوالہ اصل سے تقابل کے بغیر لفظ بلفظ ترجمہ کرلیا۔ یہ حوالہ درست نہیں تھا اور اس غلط حوالے سے جو اُستاد مرحوم مولانا شبلی سے اخذ کیا تھا وہ بھی درست نہیں تھا۔[۶۲]

۲

مستشرقین نے اقبال کو قدامت پسند قرار دیا۔ ان کے جملہ اعتراضات، سوائے ایک دو کے، کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟ کے زیرِ عنوان اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ ان اعتراضات کو یہاں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تا کہ تقلید پر جمے ہوئے اور جمود سے چمٹے ہوئے علما حضرات کے اعتراضات کو ان کے بالمقابل رکھ کر دیکھا جائے۔ اقبال کے حسبِ ذیل اشعار اسی تناظر میں ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہٗ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند! [۶۳]

اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر اُوپر درج شدہ اعتراضات کے علاوہ بھی بہت کچھ انٹ سنٹ لکھا گیا ہے، خاص طور پر ''امالی'' میں جہاں اعتراضات کی بوچھاڑ دکھائی دیتی ہے۔ پینترے بدل کر بعض اعتراضات کو متعدد بار دُہرایا بھی گیا ہے جس طرح کوئی وسوسے ڈالنے والا بار بار پلٹ کر آتا ہے۔ مولوی خالد بن حسن کے ایجاد کردہ سیّد سلیمان ندوی کے یہ ملفوظات، سب سے بڑھ کر، متعصّبانہ، معاندانہ اور غیر علمی اُسلوب کا مظہر ہیں۔ کفر کا الزام اتنی مرتبہ دُہرایا گیا ہے کہ موصوف کا تکیۂ کلام بن کر رہ گیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اندازِ تحریر بے شک جارحانہ ہے لیکن وہ اپنی علمی سطح برقرار رکھنے میں کامیاب رہے ہیں اور اول جلول لکھنے سے بہر حال اجتناب کیا ہے۔

ان اعتراضات کے جائزے کے لیے، ہر چند کہ ضمنی نوعیت کے اعتراضات کو مدنظر رکھنا مناسب ہے تاہم، بعض اعتراضات بنیادی نوعیت کے ہیں اور ان کے جائزے پر زیادہ توجہ دینا ضروری ہے۔

اجتہاد (بمعنی اجتہادِ مطلق) کی ضرورت ہے یا نہیں؟ کیا عصرِ رواں میں انفرادی اجتہاد ممکن اور پرائیویٹ اجتہاد کارآمد ہے؟ کیا ریاستی سطح پر اجتماعی اجتہاد خلاف اسلام ہے؟ نیز اجتماعی اجتہاد کی مؤثر ترین صورت کیا ہوسکتی ہے؟ کیا اجتہاد کے ضمن میں اقبال کا مؤقف ایک احیا پسند جذباتی کا ہے یا اُنھوں نے حیاتِ ملی کے احیا سے متعلق اس اہم معاملے میں طویل غور و فکر کیا اور ملّت کی بہترین راہ نمائی کی؟ کیا تُرکوں کا اجتہاد اسلام سے انحراف کے زمرے میں آتا ہے؟ بطورِ خاص کیا تُرکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جا سکتا ہے، اقبال نے بطور اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی؟ کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے یا دوسرے شعبوں اور

علوم کے ماہرین (فقہ و قانون کے اعتبار سے laymen) بھی اس میں حصہ لے سکتے ہیں؟ کیا جمہوریّت کا تصوّر غیر اسلامی ہے اور جمہوریّت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ ہے؟ کیا اقبال کے ذہن میں اجتہاد کا منہج (method) واضح نہیں تھا اور اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کو دور کرنے کے لیے وہ کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے؟ کیا اقبال اجتہاد کے اہل نہیں تھے اور عربی زبان نیز اسلامی علوم سے ناواقف تھے؟ کیا قرآنی آیات اور احادیث کی اقبال نے غلط تاویل کی؟ کیا اقبال بہائی اور بابی تحریکوں کو اسلامی قرار دیتے ہیں؟ کیا آزادی اور مساوات کے تصوّرات غیر اسلامی ہیں اور اقبال نے انھیں مغربی فلسفے کے زیرِ اثر پیش کیا ہے؟ کیا حرکت و ترقی اسلام کے منافی ہے اور اقبال کا ہدف صرف مادّیت تھی؟ کیا اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ ہے یا اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ساتھ جڑا ہوا ایک ناگزیر تقاضا ہے؟

ان سب سوالات پر گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۹۱۔۹۲

۲۔ انوارِ اقبال، صفحہ ۳۱۷

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر'' مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال نیز ''خطباتِ مدراس کا پس منظر'' مشمولہ اقبال کی صحبت میں

4. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.181

۵۔ دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام عبدالماجد دریابادی، مؤرخہ ۲۲/مارچ ۱۹۲۵ء، اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۵-۲۱۶

۶۔ اقبالیاتِ ماجد، صفحہ ۹

۷۔ نقوشِ اقبال، صفحہ ۴۰، حاشیہ۔ نقوشِ اقبال مولانا ابوالحسن علی ندوی کی عربی کتاب روائع اقبال کا اُردو ترجمہ ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد مسعود روائع اقبال میں یہ حاشیہ نہیں ہے۔ (*Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.205۔ حاشیہ ۷) تاہم چونکہ نقوشِ اقبال مولانا کی زندگی میں ان کے دیباچوں کے ساتھ شائع ہوتی رہی اس لیے مذکورہ جملہ سیّد سلیمان کی رائے تصوّر ہونا چاہیے۔

۸۔ دیکھیے، *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.199

۹۔ دیکھیے، *Modern Islam in India*۔ شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۴۸ تا ۱۵۱

۱۰۔۱۱۔ *Modern Trends in Islam*۔ صفحہ ۱۰۳، نیز دیکھیے اقبال کی فکری تشکیل، صفحات ۲۶۸-۲۶۹۔ ان اعتراضات کا جواب بھی مذکورہ کتاب میں دیا جاچکا

ہے۔ یہاں انھیں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تا کہ ان اعتراضات کی روشنی میں قدامت پرستوں کے اعتراضات کو دیکھا جا سکے۔

12. *Modern Trends in Islam*, p.101, 102

13. *Islam,* p.159

14. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.192-194

15. *Iqbal's Reconstruction* , p.68-75

۱۶۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۱۸۵، ۱۸۹ تا ۱۹۱

۱۷۔ ایضاً، صفحات ۱۹۴۔۱۹۵، نیز دیکھیے ضمیمہ ۳ بعنوان ''سزا یا نا سزا'' جہاں یہ قضیہ مفصل بیان ہوا ہے۔

18. *Selections from the Iqbal Review,* p.123

19,20. *Selections from the Iqbal Review,* p.124-130

۲۱،۲۲۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۲۳۔ ایضاً، صفحات ۴۳۔۴۴ نیز دیکھیے *Selections from the Iqbal Review,* p.130

۲۴،۲۵۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۵ تا ۵۶

۲۶۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۴، ۶۵

۲۷۔ ایضاً، صفحات ۶۸ تا ۷۴

۲۸ تا ۳۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات (بالترتیب) ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۳۹، ۲۴۰ (نیز دیکھیے، صفحہ ۲۲۲)

۳۲ تا ۳۶۔ دیکھیے، صفحات (بالترتیب) ۲۲۔۲۳، ۲۴، ۲۴، ۲۴، ۲۵، ۳۲

۳۷۔ دیکھیے، ماہنامہ مذکور، نیز دیکھیے سہ ماہی اجتہاد۔ اسلام آباد، شمارہ جون ۲۰۰۷ء میں مولانا کا یہی مضمون بعنوان ''اقبال کا تصوّرِ اجتہاد اور دورِ جدید''

۳۸ تا ۴۰۔ دیکھیے اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۴ء، صفحات (بالترتیب) ۶، ۱۲، ۱۲

۴۱۔ اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء، صفحہ ۹۳
۴۲تا۴۵۔ ساحل شمارہ جون ۲۰۰۶، صفحات (بالترتیب) ۵۰۔۵۱، ۵۱، ۵۱، ۵۱
۴۶تا۴۸۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۶۰، ۵۱، ۵۱
۴۹تا۵۲۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۵۱۔۵۲، ۵۲۔۵۳، ۵۳۔۵۵
۵۳تا۵۵۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۵۶۔۵۷، ۵۷، ۵۷۔۵۸، ۵۹
۵۶تا۵۸۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۶۳۔۶۶، نیز ۹۱، ۸۰
۵۹تا۶۲۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۸۷، ۸۹، ۹۲۔۹۳، ۹۴
۶۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

☆......☆......☆

دوسرا باب

تقلید

یا

اجتہاد

دوسرا باب

تقلید یا اجتہاد

اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے لیے علاّمہ اقبال کی یہ بازیافت بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ قرآن زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے؛ چنانچہ تقلید کی روش پر اُنھوں نے تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس روش کی تین وجوہات بیان کی ہیں:

(۱) تحریکِ اعتزال کی عقلیت اور آزاد خیالی کا توڑ

(۲) عجمی تصوّف کے خلاف ردِّ عمل جو عقلیت کا حلیف سمجھا گیا اور

(۳) تارتاریوں کی یلغار جس نے اسلامی دُنیا کے ذہنی مرکز بغداد کو تباہ کر دیا۔

قدامت پسند علما جو عقلیت و آزاد خیالی کو کچلنے کی خاطر شرعی قوانین میں سختی پیدا کر رہے تھے؛ بغداد کی تباہی کے بعد حیاتِ ملی کو مزید انتشار سے بچانے اور اسلام کے اجتماعی وجود کو برقرار رکھنے کی خاطر طے کیا کہ فقہائے متقدمین نے جو اسلامی قوانین مرتب کر دیے ہیں انھیں برقرار رکھا جائے اور انھی کی پیروی کی جائے۔ تقلید کی وجوہ یہی تھیں لیکن اس وضاحت سے اختلاف کیا گیا۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ان وجوہ کو ضمنی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اصل سبب یہ تھا کہ خلافت سیکولر ادارہ بن گئی اور اسلام بھی عیسائیت کی طرح ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔[۱] برہان احمد فاروقی کا یہ جملہ ایک سے زیادہ مغالطوں کا مظہر ہے۔ عالمِ اسلام میں ملوکیت کے دور میں بھی مسلم حکومتوں کا سیکولرازم عیسائیت کے پرائیویٹ ہونے سے مختلف تھا۔ اقبال نے اپنے مضمون ''اسلام اور احمدیت'' میں،

تُرکی پر پنڈت نہرو کا جواب دیتے ہوئے، اس پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ معاملہ تُرک سیکولرازم کے عنوان کے تحت زیرِ بحث آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عظیم فقہی مکاتب، ملوکیت ہی کے دور میں استوار ہوئے۔ بلاشبہ خلافتِ راشدہ کے اُصول جس مسلم حکمران نے جس حد تک ترک کیے، اس حد تک وہ اسلام سے انحراف تھا۔ اس میں ریاستی سطح پر اجتہاد شامل ہے لیکن اس مقام پر زیرِ بحث موضوع یہ ہے کہ مذاہبِ فقہ جو استوار ہو چکے تھے ان کی تقلید ہی کو ناگزیر کیوں تصوّر کیا گیا۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اقبال کے بیان کردہ اسبابِ تقلید کو نظرانداز کرتے ہوئے ایک اور سبب پر اصرار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''میری دانست میں اس کا سبب خوف ہے۔'' مسلمان معاشرے کو رسولِ کریمؐ کی رحلت ہی سے خوف میں مبتلا دکھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ اسے مسلمانوں کے اجتماعی شعور کا حصہ ظاہر کیا جائے۔[۲] مسلمانوں پر یہ ایک سنگین الزام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی مسلمان معاشرہ جو اللہ کو قادرِ مطلق مانتا ہو اور اس پر بھروسا کرتا ہو، وہ بھی خوف سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ ڈاکٹر منظور احمد کو رموزِ بیخودی کا وہ باب پیشِ نظر رکھنا چاہیے تھا جس کا عنوان ہے: ''در معنیِ ایں کہ یاس و حزن و خوف ام الخبائث است و قاطعِ حیات، 'توحید ازالۂ ایں امراضِ خبیثہ می کند۔'' اللہ پر ایمان جس قدر مضبوط ہوتا ہے اسی قدر ایک انسان یا ایک معاشرہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔

اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول میں مولانا گوہر رحمٰن رلکھتے ہیں کہ ''تقلید کے لغوی معنی ہیں گردن میں قلاوہ ڈالنا۔'' تقلید کے اصطلاحی معنی چاروں مکاتبِ فقہ کی مستند کتابوں سے نقل کیے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ ''تقلید کسی کی بات بغیر دلیل کے قبول کرنے کا نام ہے۔'' اُنھوں نے اس ضمن میں تصریح کی ہے کہ منصوص احکام کے خلاف کسی کی تقلید کرنا حرام ہے۔

اندھی تقلید کی مذمت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال درج کیے ہیں۔ اسی طرح ''تقلید کے بارے میں مفسرین و محدثین اور فقہائے اسلام کے اقوال'' بھی نقل کیے ہیں۔ ابن عبدالبر کے نزدیک ''جس شخص کی پیروی تم نے دلیل کے بغیر کی ہو تو تم اس کے مقلد ہو اور تقلید اللہ کے دین میں صحیح نہیں اور جس شخص کی پیروی تم پر کسی دلیل نے واجب کر دی ہو تو پھر تم اس کے متبع ہو اور دین میں اتباع جائز ہے مگر تقلید جائز نہیں ہے۔[۳] اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کی یہ رائے بھی درج کی ہے:

> عجیب تعجب کی بات ہے کہ بعض مقلدین فقہا پر اپنے امام کی دلیل کا ضعف واضح ہو جاتا ہے اور اس کمزوری کا کوئی جواب ان کے پاس نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود وہ اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں اور اس شخص کی رائے کو چھوڑ دیتے ہیں جس کی صحت پر کتاب و سنت اور قیاساتِ صحیحہ شہادت دیتے ہیں اور اپنے امام کا دفاع کرنے کے لیے نصوص کی تاویلاتِ بعیدہ اور باطلہ شروع کر دیتے ہیں۔[۴]

مولانا ابوزکی نے اندھی اور جامد تقلید کو مذموم اور حرام قرار دیا ہے۔''[۵] نیز اپنی کتاب فقہی مسالك کی حقیقت میں ایک پورا باب ''اندھی اور جامد تقلید کے نقصانات'' کے زیرِ عنوان قلم بند کیا ہے۔ اُنھوں نے مولانا انور شاہ کشمیری کا ایک واقعہ مفتی محمد شفیع کی کتاب وحدتِ اُمت سے نقل کیا ہے جو اہم اور عبرت انگیز ہے۔ مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں:

> ''قادیان (بھارت) میں ہر سال ہمارا جلسہ ہوا کرتا تھا اور سیّدی حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری صاحب بھی اس میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ ایک سال اسی جلسہ میں تشریف لائے۔ میں بھی آپ

کے ساتھ تھا۔ ایک صبح نمازِ فجر کے وقت اندھیرے میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حضرت سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں، میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے؟ کہا: ہاں! ٹھیک ہی ہے، میاں مزاج کیا پوچھتے ہو، عمر ضائع کر دی!

میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علما ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمتِ دین میں لگے ہوئے ہیں۔ آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!

فرمایا: میں تمھیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کر دی!

میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟

فرمایا! ہماری عمر کا، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدو کاوش کا خلاصہ یہ رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کر دیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں۔ یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا!

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کی؟

بعض تلخ حقائق سامنے کے ہیں لیکن اُنھیں بھی سند کے ساتھ درج کرنا بہتر ہے۔ مولانا ابوزکی لکھتے ہیں:

> پاک و ہند کی سرزمین میں حنفیوں، اہلِ حدیثوں اور شیعوں کے تین بڑے مذہبی گروہ موجود ہیں۔ پھر حنفیوں کے مزید دو گروہ بریلوی اور دیوبندی ہیں۔ ان چاروں مذہبی گروہوں میں ہر ایک کے متعصب، غالی اور اندھی جامد تقلید کرنے والے مولویوں اور مفتیوں نے اپنے

سوا سب پر کفر کے فتوے لگا رکھے ہیں جو مذہبی کتب کے ریکارڈ پر
ہیں۔ یہاں کے بعض دارالافتا تو کافرسازی اور کافرگری کے
''دارالضرب'' یعنی ٹیکسال بن گئے ہیں۔ گویا فتویٰ ایک لاٹھی ہے جو
مخالف کے سر پر ماردی جاتی ہے۔ ان باہمی فتاویٰ کی رُو سے اب یہاں
کوئی مسلمان مسلمان نہیں رہا، سب غیر مسلم ہو چکے ہیں۔ العیاذ باللہ

نقصانات میں ''جہالت و گمراہی'' کا عنوان بھی ہے۔ پہلا پیراگراف حسبِ ذیل ہے:

اندھی اور جامد تقلید کے نتیجے میں عام مسلمانوں میں جہالت اور گمراہی
کثرت سے پھیل گئی۔ چونکہ سارا دارومدار کسی خاص امام کی پیروی
اور کسی مخصوص فقہ کی کتابوں پر تھا، اس لیے قدرتی طور پر لوگوں کی
توجہ قرآن وسنت سے ہٹنے لگی۔ ان کے دلوں میں کتاب وسنّت کی
اہمیت کم ہوتی چلی گئی اور اس طرح قرآن وسنت سے دوری پیدا
ہوگئی جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنی:

خوار از مہجوریِ قرآن شدی
شکوہ سنج گردشِ دوراں شدی[۶]

(اے مسلمان تو قرآن کو چھوڑنے کی وجہ سے ذلیل و خوار ہوا ہے
لیکن گردشِ زمانہ کی شکایت کرتا پھرتا ہے۔)

یہ نکتہ، تفصیل کے ساتھ، جسٹس (ر) قدیرالدین احمد نے اپنے ایک مضمون بعنوان ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' میں بیان کیا ہے۔ اختصار کی خاطر صرف بعض ذیلی عنوانات درج کیے جاتے ہیں:

> بابِ اجتہاد اللہ نے کھولا ہے......اجتہاد کا راستہ رسولِ خداؐ نے دکھایا ......خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتہاد کی آزادی اور کلام اللہ سے وابستگی......احادیث سے ازحد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ......کلام اللہ کی طرف توجہ کم......فقہ کا غلبہ اور اُمّت کا تیسرا رُجحان ......فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات ......کلام اللہ اور سنّتِ رسول اللہؐ سے غفلت...... پورا مقالہ لائقِ مطالعہ اور عبرت آموز ہے۔[۷]

۲

تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت میں عموماً دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ایک یہ کہ اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا اب محال ہے اور دوسری یہ کہ اجتہاد کی ضرورت پوری ہو چکی ہے۔مولانا جمیل احمد تھانوی (مفتی جامعہٗ اشرفیہ، لاہور) کی حسبِ ذیل تحریر میں دونوں دلائل جمع ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

> علمانے ذکر کیا ہے کہ مجتہدِ مطلق جو قرآن و حدیث سے اُصول مستنبط کرتا ہو اب دُنیا سے ناپید ہو چکا ہے...... تمام مسائل کے لیے نبوی نظر اور اجتہادی بصیرت کی ضرورت تھی۔ جب ضرورت مکمل ہوگئی تو اب اس کی ناقدری کرنا اور خود مشقت برداشت کرنا گمراہی کا خطرہ مول لینا ہے......اُوپر کی تیس شرطوں میں غور کیا جائے اور اس انحطاطی دور میں صلاحیت وتقویٰ کی گمشدگی کو پیشِ نظر رکھا جائے تو عادتاً عقلاً نقلاً ایسے شخص کا وجود ہی ناممکن ہو چکا ہے......صدیوں پہلے سے ہر کام مکمل ہو چکا ہے۔اب اس کا تصوّر کرنا اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مترادف ہے۔[۸]

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی نے اجتہاد کی ضرورت مکمل ہونے پر زور دیا ہے جبکہ امالی کے سیّد سلیمان ندوی شرائطِ اجتہاد کے فقدان کو تقلید کا جواز بتاتے ہیں۔ امالی میں کچھ دلائل اور بھی ہیں جن میں سے ایک کا تعلق اقبال کے اشعار سے ہے اور ایک کا اقبال کے طرزِ عمل سے۔ اشعار کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

نقش بر دل معنی توحید کن　　چارہ کارِ خود از تقلید کن

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط　　معنی تقلید ضبطِ ملّت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔

امالی میں ''زمانِ انحطاط'' کا ترجمہ ''آج کا عہد'' کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ لفظی اعتبار سے غلط اور معنوی اعتبار سے مغالطے پر مبنی ہے۔ جنگِ عظیم اوّل کے اختتام تک عالمِ اسلام انحطاط کی آخری حد تک پہنچ گیا تھا۔ عثمانیوں کی شکست سے اتحادِ اُمّت کی جو ایک شکل بنی ہوئی تھی، اس کا خاتمہ ہوگیا۔ مسلم وحدت کا بخیہ ادھڑا تو ''خضرِ راہ'' میں اقبال نے دردناک تصویر کشی کی؛ لیکن انتہائے زوال کے بعد مسلم نشأۃِ ثانیہ کا آغاز ہوگیا جس کی توثیق اقبال نے ''طلوعِ اسلام'' میں کی:

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی!
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

❋

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا!

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی توثیقِ مزید خطبۂ اجتہاد میں ہوئی۔ اقبال لکھتے ہیں:

If the renaissance of Islam is a fact and I believe it is a fact

امالی میں درج شدہ دوسرے شعر کے دونوں مصرعے دو مختلف اشعار کے ہیں۔ وہ اشعار یہ ہیں:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنیٔ تقلید ضبطِ ملّت است

امالی میں یہ اشعار اوّلاً اسرارِ خودی کے بتائے گئے ہیں؛ بعدازاں جاوید نامہ کے بتائے گئے ہیں۔[9] درحقیقت یہ اشعار نہ تو اسرارِ خودی کے ہیں نہ جاوید نامہ کے بلکہ رموزِ بیخودی کے ہیں اور اس وقت کہے گئے جب مسلمان زوال کی آخری حدوں کو چھو رہے تھے۔ اقبال نے کہا کہ زمانۂ انحطاط میں عالمانِ کم نظر کے اجتہاد سے تقلیدِ اسلاف محفوظ تر ہے۔ پھر جب اقبال کو اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا یقین ہو گیا تو اجتہاد کی حمایت کی اور اس پر زور دیا۔

امالی میں لکھا ہے کہ جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالفت کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں تقلید کی حمایت کرتے ہیں گویا اقبال کے ہاں تضاد ہے۔ یہ صورتِ حال صاحبِ امالی کی کم علمی کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واضح ہو گیا ہے کہ تقلید کی حمایت والے اشعار جاوید نامہ کے نہیں بلکہ رموزِ بیخودی کے ہیں۔[10]

مخالفتِ تقلید والے اشعار جاوید نامہ کے ہیں، لیکن ان اشعار میں کسی مسلک کی تقلید کا ذکر نہیں ہے بلکہ موضوع تقلیدِ مغرب کا ہے۔ علاّمہ اقبال نے جاوید نامہ میں تقلیدِ مغرب کی مخالفت کی ہے۔ کیا یہ سامنے کی بات بھی سیّد سلیمان ندوی کی نظر سے اوجھل اور سمجھ سے باہر تھی؟ متعلقہ اشعار، سیاق وسباق سمیت، یہ ہیں:

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود   گفت نقشِ کہنہ را باید زدود
نو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات   گر زِ افرنگ آیدش لات و منات
سینہء او را دمِ دیگر نبود   در ضمیرش عالمے دیگر نبود
طرفگیہا در نہادِ کائنات   نیست از تقلید تقویمِ حیات
زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور   جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر   در ضمیر خویش و در قرآں نگر!!

مصطفیٰ نے، کہ تجدد کا راگ الاپتا ہے، کہا ہے کہ نقشِ کہن کو صاف کر دینا چاہیے۔ اسے معلوم نہیں کہ فرنگ سے اگر غلط نظریات کے لات ومنات آ جائیں تو کعبے کا رختِ حیات نیا نہیں ہو جائے گا۔ مصطفیٰ کمال کے سینے میں دمِ تازہ نہیں تھا اور نہ اس کے ضمیر میں کوئی نیا جہان تھا۔ کائنات کی سرشت میں نیا پن ہے چنانچہ زندگی تقلید کے بل بوتے پر استحکام حاصل نہیں کر سکتی۔ دلِ زندہ جو نئے زمانے پیدا کرتا ہے اس کی رُوح تقلید سے مر جاتی ہے۔ اگر تو مسلمانوں کا سا دم خم رکھتا ہے تو اپنے ضمیر کی طرف دیکھ اور قرآن پر نگاہ ڈال۔

کیا ایسی فاش غلطی کا ارتکاب سیّد سلمان ندوی کر سکتے ہیں؟ صاحب امالی یہ ادراک نہ کر سکا کہ اقبال کس تقلید کی مذمت کر رہے ہیں۔ اسے سمجھ آ جاتی تو اقبال کے ہاں تضاد کے تاثر کو اُبھارنے کے بجائے شاید وہ اقبال پر ''مغرب سے مرعوبیت'' کا الزام عائد نہ کرتا۔ جاوید نامہ میں تو نہیں البتہ ضربِ کلیم میں اقبال نے

مسلکی تقلید کی مخالفت کی ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذّتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق![۱۲]

امالی میں لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم اپنے اشکالات کے ضمن میں صرف اور صرف تقلیدِ علما پر بھروسہ کرتے تھے۔ یہاں ان کی اجتہادی قوّت کام نہیں کرتی تھی۔ اپنے لیے تقلید ضروری سمجھتے تھے اور عالمِ اسلام کے لیے اجتہاد لازمی سمجھتے تھے۔ پارلیمنٹ کے ارکان کو بھی اجتہاد کی اجازت دیتے تھے لیکن خود پابندِ تقلید اجتہاد فرماتے یعنی علما سے استفادہ کر کے رائے پیش کر دیتے۔''[۱۳]

ایک طرف معترض کا یہ کہنا ہے کہ اقبال صرف اور صرف تقلیدِ علما پر بھروسا کرتے تھے، دوسری طرف دعویٰ یہ ہے کہ اقبال مرحوم نے سیدھے سادے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوّف کو جمود کا ذمہّ دار قرار دیا ہے! جبکہ دونوں میں سے کوئی بات درست نہیں ہے۔ اقبال جیّد علما بطورِ خاص سیّد سلیمان ندوی سے مشاورت نیز استفسار کرتے تھے لیکن اصرار سند پر ہوتا تھا۔ یہ روش نہ تقلید تھی نہ اتباع تھا۔ اقبال علما سے استفادہ کرتے تھے۔ اس بات کا اعتراف خود معترض نے کیا ہے۔ ان کے آخری جملے کا آخری حصہ جو ''یعنی'' کے بعد، بطور وضاحت لکھا گیا ہے، وہی اصل واقعیت کا ترجمان ہے۔

امالی میں مغالطوں اور کج بحثیوں کا طومار کھڑا کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر، اعتراضات کے ضمن میں درج شدہ ایک اقتباس کے ہر جملے کا الگ الگ تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی:

(۱) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہو رہا تھا لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تاتاریوں نے مسلمانوں پر غلبہ کیسے حاصل کرلیا۔

''کسی نہ کسی'' شکل میں اجتہاد تو ہر عہد میں ہوتا رہا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں ''کسی نہ کسی'' شکل کا اجتہاد خارج از بحث ہے۔ بغداد کی تباہی کے زمانے میں فقہی موشگافیوں نفرت انگیز مناظروں اور فرقہ وارانہ نزاعات کا زور تھا۔ بقول مولانا ابوزکی شیعہ اور سنی ایک دوسرے کے محلّوں کو آگ لگا رہے تھے۔ داخلی یکجہتی اور جہاد کی تیاری نہیں تھی۔ بڑے جاگیرداروں نے اپنی حکومتیں قائم کی ہوئی تھیں۔ جلال الدین خوارزم شاہ کا ساتھ نہ دیا گیا۔ اسے شکست ہوئی تو تاتاری آگے بڑھے۔ وزیر اعظم نے کہ فرقہ وارانہ تعصب میں مبتلا تھا، غداری کی اور تاتاریوں کو فتح دلادی۔

اقبال کے نزدیک تقدیرِ امم کا جزوِ اوّل شمشیر وسناں اور جزوِ آخر طاؤس ورباب ہوتا ہے۔ اُس وقت شمشیر وسناں تاتاریوں کے ہاتھ میں تھی۔ مسلمان تن آسان، جمود کا شکار اور جذبۂ جہاد سے عاری تھے۔ تُرک بھی جب تن آسانی اور جمود کا شکار ہوئے تو شوکتِ تیموری ۱۸۵۷ء میں غرقِ مئے ناب ہوگئی۔ تُرکانِ عثمانی کا زوال بھی جمود کے باعث ہوا۔ چنانچہ اقبال کے فلسفۂ سخت کوشی کی اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) نہ تو وہ ''تاتاری'' کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں حرکت تغیر ارتقا Dynamism تھا جو کسی تہذیب وتمدن کے غلبے کے لیے کام کرتا ہے۔

بدویت جفاکشی کا مظہر اور تہذیب تن آسانی کا اشاریہ ہے۔ تاتاری جفاکش تھے، آگے بڑھ رہے تھے، یلغار کر رہے تھے۔ ان کا نظریۂ حیات یہی یلغار تھی۔ وہ متحرک dynamic تھے۔ تن آسانی اور جمود کا شکار نہیں تھے۔

(۳) اگر مسلمان تاتاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے۔

''صرف اور صرف اجتہاد'' مغالطے پر مبنی بیان ہے۔ علّامہ اقبال کا سب سے زیادہ زور ''توحید'' کو زندہ قوّت بنانے پر ہے۔ اللہ، اس کے رسولؐ اور اس کے کلام سے شدید محبت (commitment)۔ یہی وابستگی اسلامی شخصیت (خودی) اور اسلامی قومیّت (بے خودی) کا سرچشمہ ہے۔ مسلمانوں کے علم، فکر اور عمل بشمول جہاد اور اجتہاد، کا دارومدار اسی پر ہے۔ خلافتِ راشدہ کے دوران، جہاد کے نتیجے میں، جب اسلامی ریاست پھیلتی گئی تو نئے نئے مسائل سامنے آئے جنھیں حل کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ اب اُمّت کو اور طرح کے مسائل کا سامنا ہے۔ گزشتہ صدیوں کے طویل جمود، زوال اور محکومی کے بعد عالمِ اسلام نشأۃِ ثانیہ کے عمل سے گزر رہا ہے اور نئے نئے چیلنجوں سے نبرد آزما ہے۔ اس ضمن میں درست فکری راہ نمائی کی ضرورت ہے جو اقبال نے مہیّا کی ہے۔ اس راہ نمائی کا ایک اہم پہلو اقبال کا تصوّرِ اجتہاد ہے۔

(۴) ابنِ تیمیہ کے کس اجتہاد سے تاتاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا؟

یہ جملہ بھی مغالطہ آمیز ہے۔ شکست اور فتح کا فوری تعلق جہاد سے ہے۔ ابنِ تیمیہ کی اجتہادی رُوح کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بقول اقبال نجد کے ریگ زاروں سے اُٹھی اور بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی۔ اجتہاد سے قوائے عمل کو تحریک ہوتی ہے لیکن مسئلہ فقط فقہی جمود کا نہیں ہے۔ مسلمانوں کے مسائل اور بھی تھے اور ہیں۔ اقبال کسے حضور میں لکھا ہے:

تقلید کے خلاف ایک آواز اُٹھی، اجتہاد پر زور دیا گیا۔ عالمِ اسلام نے ایک کروٹ لی اور صدیوں کے جمود و تعطّل کے بعد قوائے عمل کو تحریک ہوئی تو یہ حقیقت سامنے آئی کہ یہ صرف تقلید اور فقہی جمود ہی نہیں بلکہ منجملہ اس کے اور بھی کئی ایک خرابیاں ہیں جن سے اسلام کی رُوح پائمال ہو رہی ہے۔ مثلاً ملوکیت، خانقاہی، علم و حکمت کا زوال، سیاسی اور معاشی ابتری، مغربی تہذیب اور مغربی شہنشاہیت کے غلبہ و استیلا کا بڑھتا ہوا ریلا۔

یہ گفتگو ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کی ہے۔ مذکورہ خرابیاں ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی تھیں اور آج بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ تاتاری مسلمان ہو کر کعبے کے پاسبان بن گئے تھے جبکہ مغربی استعمار کا بڑھتا ہوا ریلا آج بھی موجود ہے۔ اس سے نشأۃِ ثانیہ کا عمل متاثر ہو رہا ہے۔

امالی میں لکھا ہے کہ ''اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابنِ تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادّہ پرستی پر نہیں تھی۔'' امالی ہی میں یہ بیان بھی ہے کہ ''اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء و فقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفّار محققین و متشرقین کے حوالے اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمّہ دارانہ عمل تھا۔'' ان جملوں میں واضح تضاد ہے۔ کیا متضاد باتوں کا ارتکاب غیر ذمّہ دارنہ عمل نہیں ہے؟ ''اسلام پر نقد'' قابلِ غور الفاظ ہیں۔ اسلام سے معترض کی کیا مراد ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے جسٹس قدیر الدّین احمد کی وہ تحریر قابلِ توجہ ہے جو انھوں نے ''فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات'' کے زیرِ عنوان قلمبند کی ہے۔

اُنھوں نے لکھا ہے کہ ''رواج کچھ یہ پڑ گیا ہے کہ فقہ کو دین کا درجہ دے دیا جاتا ہے، حالانکہ فقہ تو فقہا اور ائمہ کے استنباط کے مجموعوں کا نام ہے بلکہ ان میں تو فکرِ انسانی شامل ہے جو حالات کے بدلنے سے اور احکامِ الٰہی اور عمل رسول اللہ ﷺ کے نئے معنی سمجھ میں آجانے سے بدل جانے چاہییں۔'' مزید لکھتے ہیں کہ ''اگر فقہ ہی کو دین سمجھ لیا جائے تو دوامی اُصولوں سے براہِ راست رہبری حاصل کرنا کارِلا حاصل ہو جائے گا اور اُمّت کی ناؤ ڈگمگانے لگے گی۔ فقہ کی غیر معمولی اہمیت تو فرقوں کے لیے ہے جنھوں نے اُمّت کے ٹکڑے کر دیے ہیں۔''[۱۴]

امالی میں اسی فقہ اور قدامت پرستی کے لیے، متعدد مقامات پر، لفظ ''اسلام'' استعمال ہوا ہے۔ مثلاً امالی میں درج ہے کہ ''تمام جدیدیّت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔ ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو، تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں، مغرب ہر عیب سے خالی ہے۔''[۱۵] قطع نظر اس کے کہ لفظ اسلام کن معنوں میں استعمال ہوا ہے اس مختصر بیان کا ہر جملہ غلط اور گمراہ کن ہے۔ اس کی جانچ پرکھ ضروری ہے۔

پہلا جملہ: ''تمام جدیدیّت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔''

اس جملے سے کرامت علی کا مرتبہ تو کیا بلند ہونا تھا، علّامہ اقبال کا مقام کرامت علی کی سطح تک گرا دیا گیا۔ اقبال کو 'جدیدیّت پسند' کہنا محلِ نظر ہے۔ اقبال نہ قدیم کو نظر انداز کرتے ہیں نہ جدید کو اور قدیم و جدید کے کارآمد عناصر کا امتزاج چاہتے ہیں۔[۱۶] اقبال مسلمانوں کے مذہبی فکر کی تعمیرِ نو کی بات کرتے ہیں نہ کہ اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔

دوسرا جملہ: ''ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو۔''

اقبال تو شرق و غرب دونوں کی اصلاح چاہتے ہیں: مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر...... فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر!۱۷

یہ اصلاح نظامِ سرمایہ داری، وطنی و نسلی قومیّت اور مادہ پرستی پر ضربِ کاری لگائے بغیر محال ہے:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
اندازِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو!۱۸

تیسرا جملہ: (علّامہ اقبال کو) ''تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں۔''

اسلام کی بنیادی کتاب قرآنِ حکیم ہے۔ مستشرقین کی بڑی خواہش رہی ہے کہ کم ازکم اقبال قرآن کی ایک آیت کو ناقص تسلیم کر لیتے لیکن اقبال کبھی ان کے دام میں نہیں آئے اور قرآنِ حکیم کی کسی آیت کے ایک ٹکڑے کو بھی ناقص نہیں جانا۔۱۹ درحقیقت علّامہ اقبال کی سرخروئی کا اصل راز ہی اللہ تعالیٰ، قرآنِ حکیم اور نبی کریمؐ سے گہرے تعلق میں ہے۔

چوتھا جملہ: (اقبال کے نزدیک) ''مغرب ہر عیب سے خالی ہے۔''

کیا یہاں اقبال کے سیکڑوں اشعار اور بیسیوں نثری اقتباسات درج کر کے ثابت کیا جائے کہ یہ رائے، قطعی طور پر، غلط ہے؟ معترض کی خاطر ایک جملہ خطبۂ اجتہاد سے نقل کیا جاتا ہے:

> Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement.[20]

امالی میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ سرسیّد، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو protestanize کرنا چاہتے تھے۔ دوسرے بیشتر دعووں کی طرح یہ دعویٰ بھی

اقبال پر تہمت ہے۔ اقبال کے مؤقف کے برعکس مؤقف کا الزام ان پر لگا دینا امالی کی عام روش ہے۔ یہ صورتِ حال ''من چہ سرایم وتنبورۂ من چہ می سراید'' کے مطابق ہے۔ اقبال نے اپنے دو اہم ترین خطبوں، خطبۂ اجتہاد اور خطبۂ الٰہ آباد، میں پروٹسٹنٹ تحریک کے نتائج کا ذکر کیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں لکھتے ہیں:

> ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریکِ اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیتِ مجموعی یورپ کے لیے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگِ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہوگئی۔ ٢١

چنانچہ ١٩٣٩ء کی عالمگیر جنگ ہوئی جو جنگِ عظیم اوّل سے زیادہ تباہ کن تھی۔ اسی لیے اقبال نے عالمِ اسلام کی قیادت کو بحیثیتِ ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کو سمجھ کر آگے قدم بڑھانے کا مشورہ دیا۔

امالی کے سیّد سلمان ندوی کا بیان ہے کہ چونکہ ''بلنٹ نے اپنی کتاب *Future of Islam* (١٨٨٢ء) میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت وترقی کا مذہب ہے (اس لیے) یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کر کے وسیع کر دیا۔ اقبال مرحوم

نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے۔ ان کے پیش نظر مغربی فکر و فلسفے کی اصطلاح تھی۔'' اقبال نے اگر ''گرفتارانِ فرنگ'' کو سمجھانے کے لیے مغربی فکر و فلسفہ کی اصطلاحات استعمال کیں تو کیا غلط کیا۔ یہاں دعویٰ یہ ہے کہ اقبال نے حرکت وترقی کا تصوّر ربلنٹ سے اخذ کیا ہے۔ ایک اور مقام پر دعویٰ یہ ہے کہ ''اقبال مرحوم نے اغنی دیس پادری، رجب علی پادری میلکم کے تصوّر کے برعکس مولوی چراغ علی کے فلسفے سے dynamism کی اصطلاح لے کر کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی نفی کی۔''[۲۲] دونوں بیانات میں جو تضاد ہے اسے معترض نے اپنے ذہن میں جگہ نہیں دی۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ معترض کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی حمایت کیوں کر رہا ہے جبکہ خود معترف ہے کہ ''اقبال حرکت میں زندگی دیکھتے ہیں جس نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالمِ اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔'' اگر حرکت نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے تو عالمِ اسلام کو جامد رکھنے پر اصرار کیوں؟ معترض کا مزید کہنا یہ ہے کہ ''یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوّف، عجمی اثرات ایرانی تصوّف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔'' تصوّف، عجمی اثرات اور ایرانی تصوّف، یہ تو ہوئی شبِ لیلۃ القدر کی رات۔ یہ کس مستشرق کی تحریر کا ترجمہ ہے، واضح نہیں کیا گیا۔

دراصل یہ سارے جتن اجتہاد کی راہ روکنے کے لیے ہیں۔ اس غرض سے کائنات اور اشیا کے ابدی سکون کی نفی پر بھی اعتراض ہے، چنانچہ ایک مقام پر یہ جسارت بھی کی گئی ہے کہ ''قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت وترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی ہے۔'' افسوس ہے کہ قرآنِ حکیم کی درست تعبیر کو جو اقبال نے کی ہے، ''بڑی عجیب بات'' اور ''تاریخ اسلام

کے لیے اجنبی'' قرار دیا گیا ہے۔

کائنات پوری متحرک ہے۔ اجسامِ سماوی ''سب ایک ایک فلک میں تیر رہے ہیں۔''[٢٣] ہر شے حرکت میں ہے۔ بقول اقبال:

ہر شے مسافر ہر چیز راہی!
کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی[٢٤]

❋

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّہٗ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[٢٥]

اللہ کا ارشاد ہے کہ ''ہر آن وہ نئی شان میں ہے۔''[٢٦] اقبال اس صفت کی جھلک مردِ مسلمان میں دیکھتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان![٢٧]

سورۂ المائدہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ:

''اس کی راہ میں جدو جہد کرو، شاید کہ تمھیں کامیابی نصیب ہو جائے۔''[٢٨]

سورۂ العنکبوت میں جدو جہد اور مجاہدے کی تلقین دو مقامات پر ہے: آیت ٦ اور آیت ٦٩ میں فرمایا کہ ''جو لوگ ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے انھیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔''[٢٩] واضح رہے کہ ''جہد'' سے مشتق الفاظ میں جاہدو، جہاد اور اجتہاد شامل ہیں۔

سورۂ الرعد میں ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ

"حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے آپ کو نہیں بدلتی۔"

اس تبدیلی کے لیے فکری تطہیر کے ساتھ سخت کوشی اور جدوجہد ناگزیر ہے، اور جدوجہد میں جہاد کی تیاری اور اجتہاد کا کارگر نظام شامل ہیں۔

قرآنِ حکیم میں، ایمان کے بعد، عمل پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اوامر اور نواہی کی ایک خاص تعداد ہے لیکن اچھے اعمال لاتعداد ہیں۔ قرآن میں عبادات اور معاملات سمیت جتنے اعمال کا ذکر ہے ان کا بہترین نمونہ جنابِ رسالت مآب ﷺ کی سیرت ہے۔ اُنھوں نے اپنی زندگی میں بے مثال جدوجہد کی۔ صحابہ کی جو جماعت اُنھوں نے تیار کی وہ بھی سخت کوش، باعمل، بیدار، اُوپر اُٹھنے والی اور آگے بڑھنے والی تھی۔ مسلمان معاشرہ متحرک (dynamic) معاشرہ تھا۔ اس معاشرے میں سکون، بے عملی، جمود اور غفلت کا گزر نہیں تھا۔ کلمۂ طیّبہ پر ایمان لانے کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی۔ کلمے کا پہلا جز انکار پر مبنی ہے۔ ہر خدائی اور باطل کی ہر قوّت کا انکار، چنانچہ باطل کی ہر قوّت مخالفت اور تصادم پر اُتر آتی ہے، اس صورت میں بے عملی، تن آسانی، سکون اور جمود کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ مسلمان ہر باطل قوّت سے نبرد آزما ہوتا ہے:

چو می گویم مسلمانم، بلرزم
کہ دانم مشکلاتِ لا الہ را[30]

مولانا جمیل احمد تھانوی معترضینِ اقبال میں شامل نہیں ہیں لیکن تقلید کے مسلک پر مضبوطی سے قائم ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے قدامت پرستانہ مؤقف

سامنے آجاتا ہے۔ فقہی علمی تحقیقی مجلّہ منہاج کا اجتہاد نمبر مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا تھا۔ اس کا آخری حصہ ''اجتہاد علما کی نظر میں'' پر مشتمل تھا۔ ''اسلامی قانون میں اجتہاد کا مقام'' کے ضمن میں علما سے دس سوالات پوچھے گئے۔ ایک سوال یہ تھا کہ ''اسلامی قانون میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟'' مولانا تھانوی نے، جن کے نزدیک یورپی نظریات کے حامی اسلام میں تغیر و تبدل کرنا چاہتے ہیں، جواب میں کہا کہ ''جمود کا مطلب؟ کیا جو مذہب ان کے ہاتھ میں موم کی ناک نہ بنے وہ جامد ہے تو دینِ اسلام جمود ہی جمود ہے۔''[۳۱]

اس ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یورپی نظریات کے حامی، خطبۂ اجتہاد میں بھی، اقبال کی تنقید کا نشانہ بنے ہیں اور بے قید آزاد خیالی کی روک تھام کے لیے اُنھوں نے قدامت پسندانہ قوّتوں کے کردار کو تسلیم کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ کو اس سے تکلیف ہوئی ہے اور اس بنا پر بھی اقبال کو ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ دُنیا میں آنے والی مسلسل تبدیلیاں جو عالمِ اسلام پر اثر انداز ہو رہی ہیں، ان سے آنکھیں بند رکھی جائیں اور اجتہاد کی درست سمت کو بھی قبول نہ کیا جائے۔ جمود کے باعث مسلمان اس قدر خوار ہوئے ہیں کہ اغیار نے ان کو محکوم بنالیا۔ بّرِ صغیر کی مثال سامنے رکھیں تو مغل جس اسلحے کے ساتھ ہندوستان آئے تھے، تین صدیوں تک اس میں کوئی بہتری پیدا نہ کی اور انگریزوں کے مدّ مقابل ریت کی دیوار ثابت ہوئے۔

منہاج کے اجتہاد نمبر میں جن علما کو سوال نامہ بھیجا گیا ان سب نے سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے، اجتہاد بلکہ اجتماعی اجتہاد کی حمایت کی۔ مفتی شیخ محمد حسین، شیعہ عالم، نے تمام مکاتبِ فکر کے صاحبانِ رائے پر مشتمل ایک سرکاری کمیٹی کی تجویز دی جو نئے مسائل پر، آزادانہ فضا میں، مکمل غور و فکر کریں اور جس نتیجے پر پہنچیں، اس

کی سفارش حکومت کو پیش کر دیں اور حکومت اپنے خصوصی اختیارات کی بنا پر اسے قانون کا درجہ دے کر نافذ کرے۔۳۲ اس تجویز کی بہتر شکل یہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل کے ضمن میں اختیار کی گئی کہ کونسل اپنی سفارشات پالیمان کو بھیجے اور پالیمان انھیں زیرِ بحث لا کر اور ضروری ہو تو ترامیم کر کے قوانین کا درجہ دے۔ کونسل اپنی سفارشات مرتب کرتی رہی ہے لیکن حکومتوں نے انھیں پارلیمان میں پیش نہ کیا؛ جو ایک المیہ ہے۔ چنانچہ نام نہاد اسلامی جمہوریہ کے بجائے واقعتاً اسلامی جمہوریہ قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

حافظ صلاح الدین یوسف کے نزدیک ''حق ائمہ اربعہ میں منحصر نہیں، جیسا کہ بعض مقلد علما نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔'' حافظ موصوف نے شاہ ولی اللہ کی یہ عبارت درج کی ہے کہ ''میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اُمّت میں سے کسی آدمی کے متعلق، جس سے خطا و ثواب دونوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ نے اس کی اطاعت مجھ پر فرض کر دی ہے اور میرے لیے صرف وہی چیز ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے۔''۳۳ ڈاکٹر طاہر القادری نے شاید اقبال کے اثر کے تحت، ایک قدم اور آگے بڑھا کر پارلیمانی اجتہاد کی تجویز بھی پیش کر دی۔۳۴

جو راویتی علما کسی وجہ سے تقلید اور قدامت پرستی کے ماحول سے باہر نکلے ہیں وہ تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت کر رہے ہیں۔ اس کی ایک مثال مولانا گوہر رحمٰن ہیں۔ اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول میں تقلید کے خلاف اور اجتہاد کی حمایت میں دلائل دیے ہیں۔ امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی درج کیا ہے کہ ''نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی بلکہ اسی جگہ سے احکام لیا کرو جس جگہ سے اُنھوں نے لیے تھے۔ یہ بات کسی شخص کی کم فہمی کی دلیل ہے کہ وہ اپنے دین میں افراد کی تقلید کرے۔''۳۵ اجتہاد

کی ضرورت کے بارے میں لکھا ہے کہ ''حالات و واقعات میں تغیر و تبدل ناگزیر ہے، اس لیے اجتہاد و قیاس سے کام لینا بھی ناگزیر ہے۔''۳۶ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی بیسیوں آیات میں غور و فکر، تعقل و تدبر اور تفقہ کی ترغیب دلائی گئی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے، اجتہاد بھی اسی غور و فکر اور علمی کاوش کا نام ہے لہٰذا یہ تمام آیات اجتہاد کے جائز بلکہ ضروری ہونے کی دلیلیں ہیں۔۳۷

ایک اور مثال مولانا محمد حنیف ندوی کی ہے۔ عصرِ حاضر کے تقاضوں اور مضمرات پر ان کی نظر ہے۔ اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد، کے حرفِ آخر میں ساتھی علما کو خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> آج جبکہ زمانے نے ایک نئی کروٹ لی ہے اور ہمارا معاشرہ ناگزیر اقتصادی و سیاسی عوامل کی بنا پر ایک عجیب و غریب روپ میں جلوہ گر ہے، بعض مسائل از سرِ نو فکر و عقل کی سطح پر اُبھر آئے ہیں اور اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کی جانچ پڑتال کر کے شریعتِ اسلامی میں ان کی ٹھیک جگہ متعین کی جائے......ہم نے ایک نئی ریاست کو جنم دیا ہے تو فقہٗ جدید کی تدوینِ قطعی کرنی چاہیے......اب کام اس سے نہ چلے گا کہ اہلِ علم موجودہ اقتضا سے تغافل برتیں اور عبا و قبا کی شکنوں کو دور کرنے میں لگے رہیں۔

حوالے اور حواشی

١۔ Iqbal's Reconstruction، صفحہ٢٧، محمد سہیل عمر نے بھی خلافت کے اُمورِ دُنیا تک محدود ہو جانے کو اسلام کے لیے عیسائیت جیسا خطرہ قرار دیا ہے۔(خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ١٨٩)

٢۔ دیکھیے، اقبال شناسی، صفحات٢٥ تا ٣٠

٣۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول، صفحات ٦٧ تا ٨١

٤۔ ایضاً، صفحہ٨٨

٥۔ فقہی مسالك کی حقیقت، صفحہ٩٦

٦۔ اسرار و رموز، صفحہ١٩٣

٧۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحات ١٤٦تا١٨٥

٨۔ منہاج، اجتہاد نمبر، صفحہ٢٤١ تا ٢٥٠

٩۔ ساحل، جون ٢٠٠٦ء، صفحہ٦٠

١٠۔ دیکھیے، اسرار و رموز، صفحات١٤٣۔١٤٤

١١۔ جاوید نامہ، ٧٢

١٢۔ اجتہاد۔ ضربِ کلیم

١٣۔ ساحل، جون ٢٠٠٦ء، صفحہ٩٢

١٤۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحات ١٧٠تا١٧٣

۱۵۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۴۹

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالہ بعنوان ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟'' مشمولہ ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ

۱۷۔ شعاعِ امید۔ضربِ کلیم

۱۸۔ فرمانِ خدا۔بالِ جبریل

۱۹۔ دیکھیے، اقبال کی فکری تشکیل، صفحات ۲۶۹، ۲۸۲ تا ۲۸۵

20. *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, p.142

۲۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۵۲

۲۲۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۰

۲۳۔ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ○ سورۃ یٰس: آیت ۴۰۔ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''فلک کا لفظ عربی زبان میں سیاروں کے مدار (orbit) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۲۶۱

۲۴۔ بالِ جبریل، صفحہ ۸۷

۲۵۔ ساقی نامہ، بالِ جبریل

۲۶۔ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ○ سورۃ الرحمٰن، وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''اس کی دُنیا کبھی ایک حال پر نہیں رہتی۔ ہر لحہ اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۶۱

۲۷۔ مردِ مسلمان۔ضربِ کلیم

۲۸۔ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ○ سورۃ المائدۃ: آیت ۳۵۔ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ (باطل قوتوں کے خلاف) ''یہ آیت بندۂ مومن کو ہر محاذ پر چو مکھی لڑائی لڑنے کی ہدایت کرتی ہے۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، جلد اوّل، صفحہ ۴۶۶

۲۹۔ سورۃ العنکبوت، آیت ۶۹۔مولانا مودودی نے مجاہدہ کا مفہوم ''ایک ہمہ گیر اور ہر جہتی

کش مکش''، متعین کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۶۷۷

۳۰۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ ۸۱

۳۱۔ منہاج، اجتہاد، نمبر، صفحہ ۲۵۱

۳۲ تا ۳۴۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۶۵، ۲۷۶۔ ۲۷۷ نیز ۲۸۵، ۳۰۳

۳۵ تا ۳۷۔ اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہؒ کے فقہی اُصول، صفحات (بالترتیب) ۸، ۱۲، ۱۶

☆......☆......☆

تیسرا باب

کیا

اجتہاد

اب ضروری نہیں؟

تیسرا باب

کیا اجتہاد اب ضروری نہیں؟

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی سمیت تقلید کے بیشتر علم برداروں کا دعویٰ یہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس کی ضرورت باقی نہیں ہے۔ اس کے برعکس ڈاکٹر منظور احمد کا اعتراض یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں، محض ایک مفروضہ ہے اور اس ضمن میں اقبال کا راویتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ یہ تضاد قدیم اور جدید ذہن کا ہے۔ ڈاکٹر موصوف یہ ادراک نہیں کر سکے کہ اقبال نے اجتہاد کے لیے ایک نیا پیراڈائم تجویز کیا ہے۔ تقلید پر جمے ہوئے علما یہ نہیں سمجھ پا رہے کہ زمانہ انھیں پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اس طبقے کو یہ سوچنا چاہیے کہ نہ صرف مسلم محققین بلکہ خود جدید علما اجتہاد کے عمل میں شریک ہیں۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ آج عالمِ اسلام میں ہر جگہ اجتہاد کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔ موجودہ زمانے کے سب سے زیادہ اہم مسائل سماجی، اقتصادی اور سیاسی ہیں۔ ان تینوں قسم کے مسائل پر عربی، انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں انفرادی طور پر بعض بڑی اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مستقل ادارے ہیں جو اجتماعی طور پر دادِ تحقیق دے رہے ہیں۔

مولانا اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں کہ عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب

درحقیقت علّامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔[۱]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مراکش، سعودی عرب، کویت اور مصر میں فقہ اور اُصولِ فقہ کے بارے میں جو تحقیقی کام ہوا ہے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر عبدالجبار شاکر لکھتے ہیں:

> دورِ جدید میں بہت سے اسلامی ممالک میں ایسے فقہی اور قانونی ادارے، تنظیمیں اور تحریکیں موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں بہت وسیع کام کر رہی ہیں۔ دورِ جدید کے سائنسی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، طبّی، عدالتی، تجارتی، اور عسکری مسائل و مشکلات کے موضوع پر ان اداروں کے فتاویٰ اور فیصلے بہت گراں قدر اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے جب اسلامی ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے لیے ایسے اداروں کا خواب دیکھا تو کوئی گمان بھی نہ کرسکتا تھا کہ پون صدی کے اندر بیسیوں ایسے ادارے وجود میں آ جائیں گے اور ان کی کارکردگی اور ثقاہت عالمِ اسلام کو مستحکم کرنے میں معاون ہوگی۔ ایسے اداروں میں حکومتی اور غیر حکومتی دونوں طرح کے فقہی مراکز بہت مفید اور مثبت کام سرانجام دے رہے ہیں۔[۲]

اس کے بعد پروفیسر موصوف نے اسلامی ممالک، ہندوستان، یورپ اور جنوبی امریکہ کے کم و بیش بیس اداروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں پاکستان کے پانچ ادارے شامل ہیں: ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، شریعہ اکیڈمی، اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور فلاح فاؤنڈیشن پاکستان۔ یہ پیش رفت حوصلہ افزا ضرور ہے لیکن اقبال کے پارلیمانی اجتہاد کے تصوّر کو بروئے کار لانے کے لیے جس قیادت کی

ضرورت ہے اس سے ہم ابھی تک محروم ہیں۔

حالات و زمانہ سے باخبر علما اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کی طرف متواتر توجہ دلا رہے ہیں۔ اس ضمن میں برِّ صغیر کے علما میں، مولانا محمد تقی امینی کی حیثیت نمایاں ہے۔ اجتہاد پر اُنھوں نے چار معرکہ آرا کتابیں لکھی ہیں۔ ایک اہم تصنیف ''احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' ہے۔ کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ جب حالات تبدیل ہوتے ہیں تو قوانین میں تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے۔ کتاب کے ''مقدمے'' کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

> معاشرہ کی حالت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلی کبھی معمولی ہوتی ہے جو حالات کے اتار چڑھاؤ سے رونما ہوتی ہے اور کبھی ہمہ گیر ہوتی ہے جو ایک دور کے بعد دوسرے دور کے آنے سے ظہور پزیر ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت میں زیادہ کدو کاوش کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ چند احکام و مسائل کے موقع و محل میں تبدیلی سے کام چل جاتا ہے، لیکن دوسری صورت میں چند مسائل میں بات ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے قانونی نظام کو نئے انداز میں ڈھالنے اور نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''اس وقت کام مستقل دور کی تبدیلی سے متعلق ہے۔ اس بنا پر چند مسائل کے الٹ پھیر سے بات نہ بنے گی بلکہ فروعی نظام میں ترمیم و تنسیخ اور اضافہ کے ساتھ اس کو جدید انداز میں ڈھالنا ہے اور اُصولی نظام کی حفاظت کے ساتھ اس کو نئی ترتیب و تنظیم کا جامہ پہنانا ہے۔'' مقدمہ ہی میں مولانا موصوف لکھتے

ہیں کہ ''مسلم قوم کے زوال نے ایک نئے دور کو جنم دیا ہے۔'' ''ہدایت کے بنیادی قواعد میں نئے احوال وظروف کی جگہ موجود ہے۔'' ''نئی دُنیا کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔'' ''ملکی و معاشرتی قوانین میں اضافہ اور تبدیلی کی ضرورت ہے۔'' ''عرب کا معاشرہ آخری ہدایت کا تشریعی مواد ہے۔'' اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ ''آخری ہدایت نے شریعت کے نام سے ملکی و معاشرتی قوانین کا جو جامہ تیار کیا ہے، اس میں عرب کے معاشرے کی ساخت کو زیادہ دخل ہے۔ یہ علاحدہ بات ہے کہ ہدایت کے بنیادی قواعد میں بعد کی ہونے والی تبدیلیوں کو سمیٹنے کی نہ صرف گنجائش اور وسعت ہے بلکہ حوصلہ افزائی اور تاکید ہے کہ اس کے بغیر عالمگیریت پر حرف آتا ہے اور اسلام صرف ایک دور میں محدود ہو جاتا ہے۔'' پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ تغیرِ حالات وزمانہ کے تحت حضرت عمر فاروق ؓ نے جو بیسیوں اجتہادات کیے ان کا بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے۔

''فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر'' کے مقدمے میں مولانا محمد تقی امینی نے مسلمانوں کے تین طبقات کا ذکر کیا ہے۔ ایک مولوی طبقہ ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دُنیا کے حالات ومسائل ہیں اور نہ اسلامی قانون کی لچک اور تغیر پذیر صورت ہے۔ دوسرا طبقہ مغرب پرستوں کا ہے جو پہلے سے زیادہ خطرناک ہے۔ تیسرا طبقہ اپنے شاندار ماضی کی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی عمارت تعمیر کرنے کا خواہش مند ہے۔ مولانا کے نزدیک ''یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے۔'' مولانا انتباہ کرتے ہیں کہ اگر اس طبقے کی فطری خواہش کو نظر انداز کیا گیا تو نتیجہ بھیانک صورت میں ظاہر ہوگا۔

مولانا محمد تقی امینی کی دو کتابیں اجتہاد کا تاریخی پس منظر اور مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر اکٹھی بھی، ''اجتہاد'' کے عنوان کے تحت شائع

ہوئی ہیں۔ اوّل الذکر کتاب میں قرآن و حدیث کے حوالوں سے اجتہاد کی حمایت میں دلائل پیش کیے گئے ہے۔[۳] مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر کے مقدمے کا آغاز ان سطور سے ہوا ہے:

> ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے...... اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی کی کتاب مسئلہ اجتہاد کے آخری جملے قابلِ توجہ ہیں:

> جس اشکال و پیچیدگی کا سامنا اسلامی فقہ کو ہے بعینہٖ وہی اشکال پوری دُنیائے انسانیت کا بھی ہے یعنی تعلیمات کی وہ کون سی عملی صورت ہو سکتی ہے جو انسان کو انسان کے ظلم سے بچالے اور عدل و احسان کی سطحوں پر لا کھڑا کرے۔ اس لیے اگر ہمارے ہاں کے اہلِ علم نے ان دو قدروں کو سامنے رکھ کر زندگی کا ڈھانچا بنا ڈالا اور فقۂ جدید کو ان دو اُصولوں کی روشنی میں مرتب کیا...... تو یہ احسان نہ صرف فقہ پر ہوگا بلکہ پوری انسانیت اس کے لیے ان کی منت پذیر ہوگی۔

متعدد دوسرے اکابر علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، نے تقلید کی مخالفت کی ہے اور اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ سیّد مودودی کا مؤقف کچھ آگے چل کر بیان ہوگا۔

سب سے بڑا فقہی مذہب امام ابوحنیفہؒ سے منسوب ہے لیکن حنفی فقہ بیشتر قاضی ابو یوسف اور امام محمد شیبانی کی آرا پر مشتمل ہے۔ فقہ کا یہ ذخیرہ بلاشبہ بہت شاندار ہے لیکن ملوکیت کی چھاپ سے کلیتاً آزاد نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے جہاں کہیں انحراف ہوا ہے اور حدیث کی تاویل نظریۂ ضرورت کے تحت ہوئی ہے وہاں مسئلہ حل ہونے کے بجائے اصل مسئلہ پیدا ہوا۔ اس کی تقلید ہوئی اور منجملہ دوسری خرابیوں کے یہ تقلید بھی جمود کا باعث بنی، اس لیے جو مسئلہ پیدا ہوا اس کی جڑیں گہری ہوتی چلی گئیں۔ علّامہ اقبال نے خطبہ الٰہ آباد میں اسلام پر عرب ملوکیت کی جس چھاپ کا ذکر کیا ہے، وہ اسی قابلِ فخر فقہی سرمائے کا حصہ ہے۔

جمود و زوال کی طویل مدت کے بعد عالمِ اسلام بیدار ہو رہا ہے۔ اس بیداری کے سامنے مسائل کے پہاڑ کھڑے ہیں۔ اکثر مسلم ممالک غربت، جہالت اور پسماندگی کی دلدل سے نکل نہیں پا رہے۔ اس کے وجوہ میں استعمار کی حکمتِ عملی کے علاوہ ہمارے داخلی مسائل بھی ہیں۔ قدرت نے عالمِ اسلام کو وسائل سے مالا مال کیا ہے لیکن ان وسائل سے غیر مسلم طاقتیں فائدہ اُٹھا رہی ہیں۔ ہمیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی اور داخلی استحکام کی ضرورت ہے۔ استعمار کی حکمتِ عملی کو سمجھنا اور اس کا توڑ کرنا ضروری ہے۔ مغرب نے علوم و فنون میں حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ طبیعیات، کیمیا، طب اور سماجی علوم میں جو کچھ مسلمانوں سے سیکھا تھا؛ اسے بہت آگے لے گئے ہیں۔ صنعت و حرفت، اقتصادیات، سیاسیات، اطلاعات اور دیگر علوم و فنون میں انقلاب آ گیا ہے۔ ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے ہیں اور ان میں مہارت حاصل کرنا ہمارے لیے بھی ضروری ہے، تاہم اقبال نے جہاں یہ کہا ہے کہ ''علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں'' وہاں مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات کو اپنی سخت تنقید کا ہدف بھی بنایا ہے۔ اس صورتِ حال کو سمجھتے ہوئے ہمیں آگے بڑھنا ہے۔ علومِ تازہ کی

سرگرمیوں کے ساتھ اپنی اخلاقی اقدار کو زندہ کرنا اور تابندہ رکھنا ہے۔ کچھ نہ کچھ ہو رہا ہے لیکن بہت کچھ کرنا ہے۔ عالمِ اسلام کو عرب ملوکیت کی چھاپ کے علاوہ مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات و نظامات سے آزاد کرانا ہے۔ ہمیں بیک وقت نئے اور پرانے مسائل کا سامنا ہے جنھیں عظیم تر مقاصد سے وابستگی کی بنا پر حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے اجتہادی نظر کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ نہیں ہے بلکہ زندگی کی کلیت ہی کا ایک اہم جز ہے۔ اجتہاد کا ایسا پیراڈائم اپنا کر جو مؤثر اور کارگر ہو، جملہ مسائل سے نمٹا جا سکتا ہے اور تعمیرِ نو کے عمل کو تیز کیا جا سکتا ہے۔ سماجی، سیاسی اور اقتصادی سطح پر، ہمیں بیسیوں پرانے اور نئے مسائل سے نمٹنا ہے۔ اقتصادی سطح پر پرانے مسائل میں سے جاگیرداری اور نئے مسائل میں سرمایہ داری زیادہ بڑے مسئلے ہیں۔ عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان میں دونوں نے اپنی جڑیں پھیلا رکھی ہیں۔ علمِ اقتصاد سے ناواقف علما سرمایہ داری کے ضمن میں اجتہاد سے قاصر ہیں جبکہ جاگیرداری کے تحفّظ کا باعث بنے ہوئے ہیں۔

اجتہاد کی ضرورت کو اُجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پرانے اور نئے مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ اس مقصد کے لیے، اس مقام پر، جاگیرداری کے دیرینہ مسئلے کو زیرِ بحث لانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مزارعت اور ملکیتِ زمین

قــــدوری فقہ حنفی کی بنیادی کتب میں سے ایک ہے۔ اس کی شرح مولانا عبدالعلی قاسمی نے لکھی ہے۔ ایک باب کا عنوان کتاب المزارعہ (مزارعت یعنی بٹائی کا بیان) ہے۔ یہ اقتباس غور طلب ہے:

''حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی یا چوتھائی پر مزارعت باطل

> ہے اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے...... صاحبِ قدوری فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر زمین بونے کے لیے دینا باطل یعنی فاسد ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام احمد اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حضرات صاحبین دلیل دیتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے اہلِ خیبر کے ساتھ زمین کی کاشت اور باغ کے پھلوں میں نصف پیداوار پر معاملہ کیا یعنی جب خیبر فتح کیا گیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار اور عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کاشت اور باغوں سے جو پھل پیدا ہو اس کا نصف عامل کے لیے اور نصف اہلِ ملک کے لیے ہے ...... اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ عقدِ مزارعت مال و عمل کے درمیان ایک عقدِ شرکت ہے جس طرح کہ عقدِ مضاربت میں ہے اور جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا اور مخابرہ سے مزارعت مراد ہے۔[۴]

قیاس اور دلیلِ عقلی کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو جو فرمانِ رسولؐ پر مبنی تھی، مسترد کر دیا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ احادیث کے انتخاب میں احتیاط برتتے تھے کہ احادیث وضع کرنے کا فتنہ بھی موجود تھا۔ علاوہ ازیں حضورؐ کا ارشاد قرآنِ حکیم

کی ہدایت کے عین مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ صاحبین نے قرآن، حدیث اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کو نظر انداز کر کے ایک برعکس مؤقف کیوں اختیار کیا۔ یہ ایک سنگین معاملہ ہے جس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے لیکن اس سے پہلے مناسب یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اور دلیلِ عقلی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

فتحِ خیبر کے بعد جب رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہا تو اُنھوں نے درخواست کی کہ ہمیں یہیں رہنے دیا جائے تو باغوں اور کھیتوں کو ہم آباد کریں گے۔ آدھی پیداوار آپ کو دیں گے اور آدھی ہم لیں گے، اس پر رسولِ اکرمؐ نے فرمایا: ''ہم اس معاہدے پر تم کو ٹھہرنے دیں گے جب تک چاہیں گے۔'' چنانچہ وہ خیبر میں رہے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں ان کو وہاں سے نکال کر مقامِ تیماء وار یحاء کی طرف بھیج دیا۔ ۵

یہ معاملہ مزارعت کا نہیں تھا بلکہ سیاسی نوعیت کا ایک معاہدہ تھا۔ یہ معاہدہ اسلامی حکومت اور اس کے غیر مسلم ذمی شہریوں کے مابین طے پایا تھا۔ ان سے جو نصف پیداوار لینا طے ہوئی تھی وہ ''خراجِ مقاسمت'' کے طور پر تھی، مزارعت کے طور پر نہ تھی۔ چنانچہ متعدد اکابر نے یہ وضاحت کی ہے کہ معاملۂ خیبر مزارعت کا معاملہ نہیں تھا۔ اس ضمن میں اُنھوں نے جو دلائل دیے ہیں ان کو مولانا محمد طاسین نے نقل کیا ہے۔ ۶ خلاصہ ان کا یہ ہے کہ معاملۂ مزارعت مالکِ زمین اور کاشت کار کے درمیان طے پاتا ہے۔ معاملۂ خیبر کا پس منظر مختلف تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو فتح اور یہودیوں کو شکست ہوئی تھی۔ مسلمان یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہتے تھے جبکہ یہودیوں کی درخواست پر ایک معاہدہ ہوا جو سیاسی نوعیّت کا تھا۔ حکومت کے ذریعے طے پایا، حکومت کی نگرانی میں چلا اور عہدِ فاروقی میں حکومت ہی کے ذریعے ختم بھی ہوا۔ پھلوں اور غلے کا جو نصف حصہ وہ ادا کرتے تھے وہ بطور خراج کے تھا جسے حکومت کا نمائندہ

بیت المال کے ذریعے وصول کرتا اور پھر بیت المال ہی کے ذریعے مسلمانوں میں تقسیم ہو جاتا۔ مزارعت کا معاملہ دو اشخاص، مالکِ زمین اور کاشت کار، کے مابین آزادانہ طے پاتا ہے۔ معاملۂ خیبر طے کرنے اور اسے ختم کرنے کا اختیار یک طرفہ طور پر ایک فریق کو حاصل تھا۔

قرآن کے واضح حکم کے مطابق غیر مسلم رعایا سے جزیہ و خراج وصول کیا جاتا تھا اور مسلمانوں سے زکوٰۃ و عشر۔ خیبر کے یہودیوں سے نصف پیداوار وصول کی گئی؛ چنانچہ وہ خراج تھی۔ مزید برآں حدیثِ خیبر کے راوی دو نمایاں صحابی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معاہدۂ خیبر کو معاملۂ مزارعت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مزارعت جائز نہیں تھی۔ مختصر یہ کہ معاہدۂ خیبر پر قیاس کر کے مزارعت کو جائز قرار دینا درست نہیں تھا اور حضور اکرمؐ کے واضح فرمان کی موجودگی میں اس قیاس کا سرے سے کوئی جواز نہیں تھا۔

مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا بھی متعدد وجوہ سے درست نہیں ہے، اور یہ دلیلِ عقلی تو طرفہ تماشا ہے کہ جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ دفعِ ضرورت کی بنا پر سود اور زنا کو بھی جائز کیوں نہ قرار دیا جائے۔ اس سوال کا جواب یقیناً یہ ہوگا کہ ہم اللہ اور رسولؐ کے واضح احکامات کے خلاف نہیں جا سکتے۔ یہ جواب درست ہے، پھر کیوں نہ مزارعت کے معاملے میں بھی قرآن و حدیث سے رجوع کیا جائے۔ کم از کم حدیث میں واضح طور پر مزارعت سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اور سوال سر اُٹھاتا ہے۔ حدیث کی رو سے، رمضان شریف کا آغاز و اختتام رویتِ ہلال پر منحصر ہے حالانکہ زمانہ بدل چکا ہے اور چاند کے سورج سے پیچھے رہ جانے کی تاریخیں یقینی طور پر طے کی جا سکتی ہیں۔ اس بنیاد پر صدیوں کی جنتری متعین ہو سکتی ہے۔ مصر

اور شام وغیرہ میں اسے اختیار بھی کر لیا گیا ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام اسے قبول کر لے تو کرسمس کی طرح پوری دُنیا کے مسلمان ایک ہی دن عید منا سکتے ہیں۔ اس سے وحدتِ اُمّت کا تاثر پیدا ہوگا جس کی بڑی ضرورت ہے لیکن برِصغیر کے علما رویتِ ہلال کی شرط پر جمے ہوئے ہیں اور حوالہ ایک حدیث کا دیتے ہیں۔ مزارعت کا ناجائز ہونا، ایک نہیں دسیوں، احادیث سے ثابت ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اسے باطل قرار دیا ہے جو حرام سے بڑھ کر ہے۔ یہاں حدیث کا حوالہ علما نظر انداز کرتے ہیں اس لیے کہ فقہ حنفی میں یعنی قاضی ابو یوسف کے نزدیک مزارعت جائز ہے۔ اس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ اصل اہمیت اسلام کی نہیں بلکہ مسلک کی ہے جس کی تقلید ضروری ہے۔

مولانا محمد طاسین نے اپنی ایک دوسری کتاب ''اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے'' میں مضاربت کے عام جواز سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مضاربت کا ذکر نہ قرآن میں ہے اور نہ اس کے جواز کی صراحت کسی صحیح حدیث میں ہے۔ مضاربت کا ایک پہلو تجارت سے مشابہ ہے جو قطعی حلال ہے اور دوسرا پہلو ربوٰ کی طرح ہے جو قطعی حرام ہے۔ مضاربت کے نام سے جو بینکاری فروغ پا رہی ہے اس کی مشابہت ربوٰ سے زیادہ ہے۔

مولانا لکھتے ہیں کہ بے بس اور ناتوان جو خود محنت کر کے کما نہیں سکتے ان کا مال مضاربت کے اُصول پر کسی کو دیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ ہر ایک کے لیے جائز ہوتی تو صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کا عام رواج ہوتا۔ صحابہؓ کے پیشِ نظر اللہ کے رسولؐ کے وہ ارشادات تھے جن میں اپنے ہاتھ سے محنت و مشقت کر کے کمانے کھانے کی بڑی فضیلت اور اس پر بڑے ثواب کی بشارت تھی۔ نیز یہ ارشادات کہ تمھارے پاس ضرورت سے زائد مال ہو تو ضرورت مندوں کو صدقہ یا ہبہ کے طور پر دے دو یا پھر

قرضِ حسنہ کے طور پر دو۔ (واضح رہے کہ قُلِ العَفو کا بھی یہی مفہوم ہے جس کی طرف اقبال نے توجہ دلائی ہے اور جسے مسلکی علما عموماً نظر انداز کرتے ہیں) اس سے اللہ راضی اور خوش ہوتا ہے اور بندہ بڑے اجروثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ۷

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی مولانا مناظر احسن گیلانی نے بقول ناشر ۲۵ برس کی مسلسل محنت کے بعد تیار کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علمی کام خاصی عرق ریزی کا مظہر ہے۔ اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کے کارناموں کے علاوہ آخری اموی دور اور ابتدائی عباسی دور کے احوال کی چشم کشا تصویر نظر آتی ہے۔ ایک طرف ملوکیت کے پروردہ بے ضمیر قاضیوں اور حاکموں کا ہجوم دکھائی دیتا ہے اور دوسری طرف دیندار علما و فضلا ملوکیت کے اثر اور دباؤ کے تحت کشش و گریز کی آزمائشوں سے دوچار نظر آتے ہیں۔ ۸ بنی اُمیّہ کی جگہ بنوعباس کا آنا ڈاکٹر حمید اللہ کے الفاظ میں ''گاؤ آمد و خر رفت'' کے مترادف تھا۔ عوام کی مصیبت میں کوئی کمی نہ ہوئی۔ نئے حکمران بھی ظالم اور نئے افسران نیز حکامِ عدالت بھی جاہل اور رشوت خور تھے۔ ۹

امام ابو حنیفہؒ نے کوفہ میں مجلسِ قانون بنائی۔ یہ ایک طرح کی مجلسِ شوریٰ تھی جس کے صدر وہ خود تھے۔ اجتہاد کا عظیم کام اُنھوں نے انفرادی طور پر نہ کیا بلکہ اسے اجتماعی حیثیت دی اور جملہ علوم وفنون کے ماہرین سے اسلامی قانون سازی میں مدد لی۔ اس کام میں پوری زندگی صرف کردی۔ اُنھوں نے شاگردوں کی تربیت اعلیٰ علمی و اخلاقی سطح پر کی اور کئی سو عالمِ باعمل تیار کردیے۔ ان کی تعداد کم وبیش سات آٹھ سو تھی اور ان کا تعلق عباسی سلطنت کے مشرقی ہی نہیں مغربی علاقوں سے بھی تھا۔ ہارون الرشید کے عہد میں امام ابو یوسف قاضی القضاۃ بنائے گئے۔ ان کے مشورے سے عراق، خراسان، شام، مصر اور عباسیوں کے زیرِ نگین دوسرے علاقوں میں

امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد قاضی مقرر ہوئے اور اس طرح عباسی سلطنت میں فقۂ حنفی نافذ ہو گیا۔ یوں نہ صرف مقدمات کے فیصلوں میں یکسانی پیدا ہوئی بلکہ تربیت یافتہ قاضی، اپنی بلند کرداری کے باعث، بڑی حد تک انصاف فراہم کرنے میں کامیاب رہے۔

قاضی ابو یوسف کی جرأت اور بلند کرداری کی تحسین مولانا شبلی اور مناظر احسن گیلانی دونوں نے کی ہے۔ دونوں نے قاضی موصوف کے مخالفین کی آرا کو بھی درج کیا ہے جو توجہ طلب ہیں۔ مولانا شبلی نے تاریخ الخلفا میں منقول بعض حکایتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ ''قاضی صاحب کے مخالفین نے ان کو خوشامدی اور زمانہ ساز کہا ہے۔'' شبلی نے ایسی روایتوں کو بے ہودہ اور نا قابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔[۱۰] مولانا مناظر احسن گیلانی نے امام ابوحنیفہؒ کے تربیت یافتہ شاگردوں کے کارنامے کسی قدر تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ ان میں سرفہرست قاضی ابو یوسف ہیں۔ مولانا گیلانی نے اس الزام کو بے ہودہ اور اور نا قابلِ اعتبار نہیں ٹھہرایا اور یہ الزام بحیثیتِ مجموعی غلط سہی لیکن مزارعت کو جائز قرار دینے کی حد درست نظر آتا ہے۔ اس کے باوجود کہ امام ابوحنیفہؒ نے، حدیث کی بنیاد پر مزارعت کو باطل یعنی قطعی حرام قرار دیا تھا؛ قاضی ابو یوسف نے امام ابوحنیفہؒ کی رائے اور فرمانِ رسولؐ دونوں کو نظر انداز کر کے مزارعت اور اس سے نمو پانے والے جاگیرداری نظام کو جواز فراہم کر دیا۔ اُنھوں نے ایسا کیوں کیا؟ اس سوال کا جواب امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسف کی شخصیتوں کے موازنے سے مل سکتا ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی کی ضخیم کتاب امام ابوحنیفہؒ کے کارناموں ہی پر مشتمل ہے۔ تقابل کی خاطر بعض نکات کا مختصر ذکر ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ خلفا سے تحائف قبول نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ حکمران اس طرح صاحبانِ علم و فضل کو زیر اثر لاتے تھے۔ انھیں شکار کرنے کا ایک طریقہ حکومتی عہدہ پیش کرنا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے

عہدۂ قضا بلکہ منصبِ وزارت نہ امویوں کے دور میں قبول کیا اور نہ عباسیوں کے دور میں۔ تحائف اور عہدہ قبول نہ کرنے کی حکمت و مصلحت واضح تھی۔۱۱ اس بنا پر اموی اور عباسی دونوں ادوار میں سخت تر اذیت و عقوبت سے گزرے۔۱۲ لیکن اپنے مؤقف سے دست بردار نہ ہوئے اور اپنے کارنامے کو حکومتی اثر اور آلودگی سے بچا لیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا کپڑے کا کارخانہ تھا۔ کوفہ میں کپڑے کی سب سے بڑی دکان انھی کی تھی۔ ان کی تجارت دور دور تک تھی۔۱۳ حضرت امام ایک کامیاب تاجر اور دولت مند انسان تھے۔ ان کی دولت فقیروں اور محتاجوں کے علاوہ شاگردوں اور صاحبانِ علم پر خرچ ہوتی۔۱۴ قاضی ابو یوسف کی روایت ہے کہ "امام ابو حنیفہؒ کا حال یہ تھا کہ کوئی حاجت جو ان پر پیش کرنے والے پیش کرتے مشکل ہی سے ایسی کوئی حاجت ہوگی جسے وہ پوری نہ کر دیتے ہوں۔۱۵ چنانچہ جب امام ابو حنیفہؒ فوت ہوئے تو ان کے پاس کوئی فالتو جائداد اور کوئی فالتو سر و سامان نہیں تھا۔۱۶ قرآن حکیم نے قل العفو کی تعلیم دی ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا اس پر پورا عمل تھا۔ اُمّت کے جو اکابر اس معیار پر پورا اُترے ان میں امام ابو حنیفہؒ شامل ہیں۔

قاضی ابو یوسفؒ کا معاملہ، بڑی حد تک، اس کے برعکس تھا۔ اُنھوں نے جب قضا کا منصب قبول کیا تو اسے قبول کرنا ان کی واقعی مجبوری تھی۔ یہ مجبوری خواری کی حد تک تھی۔ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ "جب میرے پاس کچھ نہ رہا تو اپنے سسرالی مکان کی ایک شہتیر نکال کر بیچنے کے لیے بازار بھیجی۔ اس سے ساس کے چہرے پر گرانی آئی۔ دل پر سخت چوٹ پڑی اور بات برداشت سے باہر ہوگئی۔ اس کے بعد میں نے مہدی کی حکومت میں قضا کا عہدہ قبول کر لیا۔۱۷ ہارون الرشید نے انھیں قاضی القضاۃ (وزیرِ عدل و انصاف) کے منصب پر فائز کیا۔ ان کا اختیار غیر معمولی تھا اور ابو حنیفہؒ کی حکمتِ علمی کے عین مطابق تھا لیکن اپنے علم و فضل اور اپنی بلند کرداری کے

ساتھ امیرانہ طرزِ زندگی اختیار کر لی اور ایک اعتبار سے طبقۂ امرا میں شامل ہو گئے۔

قاضی ابو یوسفؒ کی تنخواہ کافی زیادہ تھی اور ان کے جملہ اخراجات اس سے بخوبی پورے ہو سکتے تھے لیکن قاضی القضاہ بننے سے جو ''منافع'' انھیں حاصل ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانی نے انھیں بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ مولانا قاضی موصوف کے نام لیوا ہیں اور اس بیان میں بھی مخالفانہ یا معترضانہ روش کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> قاضی ابو یوسفؒ کو مالی منافع کیا حاصل ہوئے، اگر ان کا حساب کیا جائے تو لاکھوں لاکھ سے وہ متجاوز ہو جائیں گے۔ شاید کوئی مہینہ گزرتا ہوگا جس میں خلیفہ کی طرف سے یا خلیفہ کے اعزہ و اقربا اور بیگموں کے پاس سے قاضی صاحب کے پاس بڑی بڑی رقمیں انعام میں نہ آتی تھیں۔ علاوہ رقوم کے قیمتی کپڑوں کے تھان، طرح طرح کے ظروف اور تحفے ہدایا جن کا ذکر مؤرخین نے کیا ہے، ابھی پوری تحقیق سے نہیں کہہ سکتا۔ لیکن ابن المبارک کے حوالے سے عام کتابوں میں ان کی تنخواہ بتائی گئی ہے کہ طلائی سکہ سو۱۰۰ اور نقرائی سکے ہزار ملتے تھے ...... مگر جیسا کہ میں نے عرض کیا، عطایا اور انعام کے مقابلے میں اس تنخواہ کی کوئی حقیقت نہ تھی ...... قاضی صاحب کے اصطبل میں ایک ایک وقت میں سات سات سو خچر اور تین تین سو گھوڑے رہتے تھے۔[۱۸]

ایک گھرانے کو کتنے خچروں اور گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے؟ کیوں نہ ضرورت سے زائد جانور بے وسیلہ لوگوں کو عطا کر کے انھیں پاؤں پر کھڑا کیا جائے۔

اسی طرح مال وزر کو جمع کرنے کے بجائے کیوں نہ خلقِ خدا پر صرف کیا جائے۔ قل العفو کا تقاضا تو یہی ہے۔ رسولِ اکرمؐ کی سیرت بھی یہی ہے۔ اسی پر امام ابو حنیفہؒ کا عمل بھی تھا۔ اس سے بھی زیادہ ضروری یہ ہے کہ تنخواہ معقول اور وافر ہو (بلکہ سادہ زندگی گزارنے کے لیے کافی ہو تو بھی) منصبِ قضا پر فائز ہونے کے بعد حکمرانوں سمیت کسی سے تحائف وصول نہیں کرنے چاہییں۔ جس سے تحفہ وصول کیا جائے اس کے لیے نرم گوشہ پیدا ہونا فطری بات ہے۔ یہ وہ وی آئی پی کلچر اور ماحول تھا جس میں قاضی ابو یوسفؒ نے مزارعت کو جائز قرار دے دیا۔ جاگیرادروں کی جن کا سرخیل شاہی خاندان تھا، ایک ضرورت پوری ہوگئی۔ قاضی موصوف نے ان کا مسئلہ حل کر دیا۔ ارشاداتِ رسولؐ اور امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ نظر انداز ہوگئے۔ ان کا اجتہاد فقہ حنفی کا جزوِ لاینفک بن گیا۔ جاگیرداری نظام مزارعت پر استوار ہوتا ہے۔ دورِ ملوکیت کے ساتھ جاگیرداری فروغ پا رہی تھی۔ اسے اب قانونی جواز مل گیا جس کی متواتر تقلید اور حفاظت کی گئی جو جاری ہے۔ عالمِ اسلام میں بطورِ خاص پاکستان ایک ایسا ملک ہے جس کے بیشتر سماجی، معاشی اور سیاسی مسائل کی جڑ بنیاد جاگیرداری نظام ہے۔ اس کے خلاف آوازیں اُٹھتی رہی ہیں لیکن جاگیرداروں کے علاوہ، کہ اسمبلیوں میں زیادہ تر وہی پہنچتے رہے ہیں، مسلکی علما بھی اس کے ذمہ دار ہیں۔ زرعی اصلاحات کو خلافِ اسلام قرار دینے کا فیصلہ دو جید علمائے کرامؒ کے مؤقف کی بنا پر، سپریم کورٹ کے شریعت ایپلٹ بینچ نے دیا۔ علم و فضل اور اخلاص کے حامل ان علما پر مسلکی تقلید اثر انداز ہوئی اور ایسا فیصلہ سامنے آیا جس سے دم توڑتے ہوئے جاگیرداری نظام کو نئی زندگی مل گئی۔ چونکہ یہ ایک اہم قومی معاملہ ہے، اس لیے اِس فیصلے پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

آزادی کے بعد بھارت میں ملکیتِ زمین کی حد پچیس ایکڑ مقرر کی گئی تھی

اور اس طرح نہ صرف سماجی انصاف کے حصول میں مدد ملی بلکہ بھارتی سیاست میں جاگیرداروں کے خودغرضانہ کردار کا خاتمہ ہوگیا اور جمہوریّت کی روایت مستحکم ہوتی گئی۔ پاکستان میں بعداز خرابیِ بسیار ۱۹۷۲ء میں ایم ایل آر نمبر ۱۱۵ نافذ ہوا جس کے رو سے نہری زمین کی حد ۱۵۰/ ایکڑ اور بارانی زمین کی حد ۳۰۰/ ایکڑ مقرر کی گئی۔ زرعی اصلاحات ایکٹ ۱۹۷۷ء کے تحت نہری زمین کی حد گھٹا کر ۱۰۰/ ایکڑ کردی گئی۔ یہ حد اس سے کافی کم ہونا چاہیے تھی لیکن بدقسمتی سے یہ غیر تسلّی بخش زرعی اصلاحات بھی کالعدم ہوگئیں۔ سوئے اتفاق سے فلاحی اداروں کو اصلاحات سے مستثنیٰ نہ کیا گیا تھا چنانچہ قزلباش وقف بھی زد میں آ گیا۔ قزلباش وقف اور دوسرے متاثرین نے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا لیکن ان کی درخواست خارج کردی گئی۔ اس کے بعد اُنھوں نے سپریم کورٹ کے شریعت ایپلٹ بینچ میں اپیل کی۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ اور ارکان جسٹس نسیم حسن شاہ، جسٹس شفیع الرحمٰن، جسٹس پیر کرم شاہ اور جسٹس مولانا تقی عثمانی تھے۔ مولانا پیر کرم شاہ اور مولانا تقی عثمانی ایک مسلک کے پابند تھے۔ جسٹس محمد افضل ظلہ اور جسٹس نسیم حسن شاہ زرعی اصلاحات کے حق میں تھے۔ جسٹس مولانا پیر کرم شاہ اور جسٹس شفیع الرحمٰن نے جسٹس مولانا تقی عثمانی سے اتفاق کیا جن کا فیصلہ یہ تھا کہ ملکیتِ زمین کی حد مقرر کرنا اسلام کے منافی ہے۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ نے اکثریتی فیصلہ تسلیم کرلیا اور اس طرح زرعی اصلاحات کالعدم قرار دے دی گئیں۔ اس مقدمے کے طویل فاضلانہ مباحث قزلباش وقف ودیگر بالمقابل چیف لینڈ کمشنر ودیگر کے عنوان کے تحت پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء میں شامل ہیں۔

مولانا تقی عثمانی نے لکھا ہے کہ جس طرح اشیائے صرف کی انفرادی ملکیت اسلام کی رو سے جائز ہے، اسی طرح ذرائع پیداوار کی انفرادی ملکیت بھی جائز ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام نے ملکیت کی کوئی حد بھی مقرر نہیں کی۔ ''جب سے

اشتراکی نظامِ معیشت ایک نئے نظام کی صورت میں سامنے آیا ہے، اس وقت سے بیجا ارتکازِ دولت کے خاتمے، منصفانہ تقسیمِ دولت اور فلاحی معاشی نظام کا تصوّر نیشنلائزیشن کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا ہے اور بعض ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دولت کے صرف چند ہاتھوں میں سمٹنے اور دوسروں کے اس سے محروم ہونے کا صرف ایک ہی علاج ہے، اور وہ ہے نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت۔ اس کے علاوہ منصفانہ تقسیمِ دولت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی نظامِ معیشت نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت کا قائل نہ ہو تو وہ لازماً بے جا ارکازِ دولت کا حامی اور منصفانہ تقسیمِ دولت کا مخالف ہوگا اور اس سے ضرور سرمایہ دارنہ معیشت کو تقویت ہوگی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تصوّر اسلام کے معاشی احکام اور اس کے بنائے ہوئے منصفانہ نظامِ معیشت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، اسلام بیک وقت بیجا ارتکازِ دولت کا پرزور مخالف بھی ہے، اور جائز ملکیت کے احترام کا پرزور داعی بھی، اس نے اپنی معاشی تعلیمات و احکام کے ذریعے دولت کی آمدوخرچ کا نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ اس کو اپنانے سے دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر کوئی فتنہ نہیں بن سکتی، اسلام کے وہ احکام جو بیجا ارتکازِ دولت کے فتنے پر مؤثر بند باندھتے ہیں، میں انشاءاللہ آگے ذکر کروں گا۔ ۱۹

آگے چل کر مولانا جٹس تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ ''درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لیے اسلام نے ایسے احکامات دیے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ طور پر خودبخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں کے ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔

مولانا موصوف نے نو احکام کی تفصیل بیان کی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے اور ان احکام کو مؤثر بہ ماضی قرار دیا جائے۔ جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی

ہے جو شریعت میں حرام ہے مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں اور اگر وہ قابلِ دریافت نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں۔ اس مقصد کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ بنجر اراضی کو آباد کرنے کے لیے حکومت ان لوگوں کو ترجیح دے جن کے پاس زمین نہیں ہے یا بہت کم ہے۔ مولانا تقی عثمانی کے بیان کردہ نو احکام میں سے تین کا تعلق مزارعت سے ہے، انھیں پورا نقل کیا جاتا ہے:

۱۔ مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم و ستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اُٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں، اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم و رواج کے ذریعے سے ان پر عمل چلا آتا ہے قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

۲۔ اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں جو کاشت کار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشت کار کو اس کی محنت کا پورا صلہ مل جائے اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

۳۔ مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ

اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لیے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی بلکہ کاشت کار مقرر اُجرت پر زمیندار کے لیے بحیثیتِ مزدور کام کریں گے۔ اس اُجرت کا تعین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اُجرت میں مزدور کاشت کار کو دیں گے۔[۲۰]

ارتکازِ زمین اور ارتکازِ دولت کے خاتمے اور عوامی فلاح کے لیے جسٹس صاحبان کے مباحث میں بہت عمدہ اور جامع نکات موجود ہیں۔ اس ضمن میں جسٹس محمد افضل ظلہ کا پورا فیصلہ اسلامی معیشت کا بہترین ترجمان ہے۔ اُنھوں نے بطورِ خاص اجتہاد کی طرف توجہ دلائی۔ فلاح، کفالت اور معاشی احتساب کے ضمن میں، اسلامی تعلیمات پر روشنی ڈالی اور قُلِ العفو کو نظر انداز کرنے کے بجائے اس پر سنجیدہ بحث کی۔ جسٹس نسیم حسن شاہ نے پاکستان کے جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ معاشرے میں امیروں اور غریبوں میں پیدا ہو جانے والی خلیج کو کم کرنے اور معاشرے میں توازن لانے کے لیے ریاستی مداخلت کو جائز قرار دیا۔ اُنھوں نے لکھا:

> The view taken that this distance can be corrected through the system of Zakat, Usher and proper adherence to the system of inheritance prescibed by Islam is true only to a point. In a society like Pakistan, which has been raised on feudalistic capitalistic principles for centuries to reduce the gulf between the rich and the poor and restore the social balance it would be essential for the State to intervene to

discharge its responsibilities and amongst its responsibilities it has to ensure that the society's demand for such basic requirments as health, education, livelihood and housing are satisfied. For enforcing the system of Al-Adal wal Ehsan and to ensure a social equilibrium in the society the ideal social behaviour is not egoistic self-glorification but a commitment to ameliorating the lot of the least-privileged in the society. Accordingly, in the situation as it presents itself today in Pakistan even large scale State intervention to restrain individual greed so that social welfare is maximized cannot be declared to be angainst the injunctions of the Holy Quran.[21]

اس رائے میں اجتہادی روح کارفرما ہے لیکن اکثریتی فیصلہ حنفی مسلک کی پیروی میں ہوا اور زرعی اصطلاحات مسترد کر دی گئیں۔ مولانا تقی عثمانی کا لکھا ہوا فیصلہ قاضی ابو یوسفؒ کی پیروی میں تھا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے مؤقف نیز ارشاداتِ رسولؐ کے برعکس تھا۔ مولانا عثمانی نے عبوری دور کے لیے مزارعت پر پابندی اور کاشت کاروں کے بطور مزدور کام کرنے کی تجویز دی جبکہ رسولِ اکرمؐ نے مزارعت پر مستقل پابندی عائد کی اور زمینداروں کے منافع کو سود قرار دیا۔ مولانا تقی عثمانی نے مزارعت کی خرابیوں کا اعتراف کیا ہے اور جسٹس نسیم حسن شاہ نے مزارعین کی مفلوک الحالی (miserable condition) کا ذکر کیا ہے۔ جاگیرداری نظام میں اصلاحی اقدامات کبھی اُٹھائے بھی گئے تو ان کا کارگر ہونا سوالیہ نشان بنا رہے گا۔ جو نظام معاشرے

کے ایک بڑے حصے کو شکستہ حال بنا دیتا ہے اور بڑے فساد کا باعث بن سکتا ہے نیز رسولِ اکرمؐ کے ارشادات کے منافی بھی ہے، اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ہی مسئلے کا واحد حل ہے۔ مزارعت کے ضمن میں جسٹس شفیع الرحمٰن نے ڈاکٹر اسرار احمد اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی آرا پیش کی ہیں جو ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ ڈاکٹر اسرار احمد کا مؤقف ''اسلام کا معاشی نظام اور اسلامی ریاست کا نظامِ محاصل'' سے درج کیا ہے۔ یہ مقالہ ماہنامہ حکمت القرن لاہور (اشاعتِ خصوصی) ستمبر ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ درج شدہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

> ''ایک شخص کی زمین ہے اور کوئی دوسرا اس پر محنت کر رہا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہائے اُمّت کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی مزارعت حرامِ مطلق ہے۔ Absentee Landlordism کا ان کی رائے میں اسلام میں کوئی امکان سرے سے موجود نہیں۔ بعض دوسرے فقہاء نے ان احادیث پر غور کرنے کے بعد اس میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے اُصول کے تحت کچھ گنجائشیں نکالی ہیں اور یہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ اس دور کے خاص حالات میں ایک موجود الوقت نظام کو کلیتًا بدلنا ممکن نہ تھا، لہٰذا کچھ ناگزیر شرائط کے ساتھ اس کی گنجائش پیدا کی گئی تھی۔ ورنہ حضور اکرمؐ نے تو مزارعت پر لفظ ربٰو کا اطلاق کیا ہے کہ جب آپ نے حضرت رافعؓ ابن خدیج کو دیکھا کہ وہ ایک کھیتی کو سینچ رہے ہیں۔ آپؐ کے علم میں تھا کہ رافع کی اپنی کوئی زمین نہیں لہٰذا آپ نے ان سے تفصیل پوچھی۔ حضرت رافع نے بتایا کہ زمین فلاں شخص کی ہے

اور محنت میں نے کی ہے اور ہمارے مابین یہ شرح مقرر ہوئی ہے۔
اس پر حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ''قد اربیتما'' یعنی تم نے ربٰو کا معاملہ کیا، ایک سودی کاروبار کیا اور فرمایا کہ زمین اس کے مالک کو لوٹا دو اور جو خرچ تمھارا اس پر آیا ہے اس کی قیمت اس سے وصول کرلو۔ اس لیے کہ اس میں مالک کی محنت شامل نہیں ہو رہی ہے، وہ صرف زمین کی ملکیت کی بنیاد پر اپنے ایک بھائی کی گاڑھے پسینے کی کمائی میں سے حصہ وصول کرنا چاہتا ہے۔
ہمارے ہاں مزارعت کی جو شکلیں رائج ہیں اس میں پھر بھی مالک بیج اور بہت سی دوسری چیزوں میں شامل ہوتا ہے، یہ اس حرام کو حلال بنانے کے لیے کچھ اضافی شرائط عائد کی گئی ہیں ورنہ امام ابوحنیفہؒ کا فتویٰ آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہے۔ مجھے امام صاحب کی اس رائے سے کاملۃً اتفاق ہے۔''

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اقتباس اسلام اور جدید معاشی نظریات سے لیا گیا ہے جو یہ ہے:

''خود کاشت کرنے کی قید بھی نہیں ہے۔ جس طرح مکان اور فرنیچر کرائے پر دیا جاسکتا ہے اور تجارت میں شرکت کی جاسکتی ہے، اسی طرح زمین بھی کرائے پر دی جاسکتی ہے اور اس میں بھی شرکت کے اُصول پر زراعت ہوسکتی ہے۔ بلا کرایہ کوئی شخص کسی کو دے، یا بٹائی لیے بغیر کسی کو اپنی زمین میں کاشت کرلینے دے تو یہ صدقہ ہے۔ مگر کرایہ و لگان یا بٹائی پر معاملہ طے کرنا ویسا ہی

ایک جائز فعل ہے جیسے تجارت میں حصہ داری یا کسی دوسری چیز کو کرایہ پر دینا......زمینداری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمیندار آلۂ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے، وہ چونکہ جائز زمینداری کی تعریف سے خارج ہے، اس لیے اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمینداری کا حق ہے۔''

سیّد مودودی کا اقتباس دو حصوں پر مشتمل ہے جن سے دو مختلف نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ پہلے حصے میں زمین کو کرائے نیز بٹائی پر دینے کو جائز ٹھہرایا گیا ہے۔ جسٹس شفیع الرحمٰن اس حصے سے متاثر ہوئے اور دوسرے حصے سے متعلق برسرِ زمین حقائق کے ادراک سے قاصر رہے۔ جسٹس مولانا تقی عثمانی کا فیصلہ بھی ان کے سامنے تھا، چنانچہ اُنھوں نے علما کا ساتھ دیا اور یوں کثرتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہوگئیں۔ مزارعت کے جواز کے ساتھ جاگیرداری کو تحفظ مل گیا اور آئندہ کے لیے مؤثر زرعی اصلاحات کے دروازے بند ہو گئے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مزارعت کے جواز کی تفصیل اپنی کتاب مسئلہ ملکیتِ زمین میں بیان کی ہے۔ اُنھوں نے اوّلاً ان چھے صحابۂ کرامؓ سے مروی احادیث نقل کی ہیں جن کی رو سے مزارعت ناجائز قرار پاتی ہے اور پھر ان کا توڑ کرنے کے لیے دلائل مہیا کیے۔ مولانا نے حضرت رافعؓ بن خدیج کی روایت

کردہ آٹھ احادیث درج کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ مزارعت حرام ہے نیز جو زمین خود کاشت نہ کر سکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت کردہ سات احادیث نقل کی ہیں۔ تین مختصر احادیث حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ''رسول اللہ نے زمین کے کرائے سے منع فرمایا۔''

(۲) ''آنحضرتؐ نے مخابرہ یعنی بٹائی پر کاشت کرنے سے منع فرمایا۔''

(۳) ''جس کے پاس زمین ہو اسے چاہیے کہ خود کاشت کرے اور اگر خود نہ کرتا ہو تو اپنے کسی بھائی کو کاشت کے لیے دے دے۔''

باقی چار صحابہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، زیدؓ بن ثابت اور ثابتؓ بن ضحاک، کی روایات مذکورہ بالا احادیث کی توثیق کرتی ہیں۔[۲۲]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ان حادیث کی تنقید بلحاظ نقل و روایت بھی کی ہے اور بلحاظ عقل و درایت بھی۔[۲۳] یہاں ان کے دلائل مختصراً درج کیے جاتے ہیں۔ ہر دلیل کے آخر میں راقم کا اس پر مختصر سا تبصرہ بھی شامل ہے:

(۱) زمین کا معاملہ دو چار یا دس پانچ افراد کی نجی زندگی اور شخصی زندگی کا کوئی اتفاقی و ہنگامی معاملہ نہیں ہے کہ اس کا حکم بس چند آدمیوں کے کان میں چپکے سے کہہ دیا جاتا ہے۔

''دو چار یا پانچ''...... ''نجی زندگی اور شخصی زندگی''...... ''اتفاقی و ہنگامی معاملہ''...... ''کان میں چپکے سے کہہ دینا''...... یہ اُسلوبِ بیان ایمائیت کا حامل ہے اور اُس متعین (definite) اُسلوب سے مختلف ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے۔ مزارعت کو حرام قرار دینے کی روایات صرف چھے صحابہؓ سے مروی نہیں ہیں۔ ان کی تعداد تیرہ ہے۔[۲۴] چنانچہ ایسے جملے، ''پہلے ہم ان حادیث کو بتمام وکمال نقل کریں گے''...... ''ہم نے وہ تمام روایات لفظ بلفظ نقل کر دی ہیں جن پر اس مسئلے کا مدار ہے''

تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتے۔

(۲) نبی ﷺ کے زمانے سے لے کر حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے وسط تک یعنی تقریباً پچاس برس تک مذکورہ بالا چھے اصحاب کے سوا کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ آنحضرتؐ نے بٹائی اور لگان پر زمین کاشت کرنے کے لیے دینے سے منع فرمایا ہے۔

یہ بیان محلِّ نظر ہے۔

(۳) عبداللہ بن عمرؓ نے رافع بن خدیج کی روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ ''مجھے معلوم ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں زمینیں کرائے پر دی جاتی تھیں تاہم حد سے زیادہ احتیاط کے باعث اُنھوں نے خود اپنی زمینیں کرائے پر دینا بند کر دیں۔

بکثرت روایات میں بٹائی پر زمین کاشت کرنے کی ممانعت ہے۔ بعض میں کرائے پر دینے کی اجازت ہے۔

(۴) خیبر کا کچھ حصہ صلحاً فتح ہوا اور کچھ بزورِ شمشیر مغلوب ہوا۔ آنحضرتؐ نے آدھے علاقے کو حکومت کی ضروریات کے لیے مخصوص فرما دیا اور آدھے علاقے کو اُٹھارہ سو حصوں میں تقسیم کر کے ان پندرہ سو مجاہدین میں بانٹ دیا جو غزوۂ خیبر میں شریک تھے۔ پھر آپ نے ارادہ فرمایا کہ یہودی باشندوں کو علاقہ مفتوحہ سے نکال دیں مگر یہودیوں نے آ کر عرض کیا کہ آپ ہمیں یہاں رہنے دیں۔ ہم آپ کی طرف سے یہاں کاشت کریں گے، آدھی پیداوار آپ لے لیجیے گا اور آدھی ہم لے لیں گے، آنحضرتؐ نے ان کی بات مان لی، اور ان سے فرمایا کہ ہم جب تک چاہیں گے تمھیں رکھیں گے۔ جو نصف پیداوار وہاں سے آتی تھی اسے حکومت اور حصہ داروں کے

درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ یہ بندوبست حضور کے آخرِ حیات تک جاری رہا۔ یہ عہدِ نبوّت وخلافت کے مشہور ترین واقعات میں سے ہے اوراس کی صحت میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ جواراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی گئی تھیں ان کی بٹائی کو"خراج" کا نام کیسے دیا جاسکتا ہے۔

خیبر کا معاملہ اسلامی حکومت اور ذمی رعایا کے مابین معاہدے کا تھا۔ نصف پیداوارِ خیبر سے مجموعی طور پر آتی تھی۔ ہر حصہ دار نے الگ سے زمین بٹائی پر نہیں دی تھی۔ بہرحال یہ معاملہ خاص نوعیت کا تھا۔

(۵) مہاجرینِ مکّہ نے انصار سے مفت زمین لینا پسند نہ کیا اور بٹائی پر معاملہ کرلیا۔

یہ معاملہ بھی عارضی اور خاص نوعیت کا تھا۔ جہاں جاگیرداری کا خطرہ نہ ہو وہاں اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

(۶) مزارعت کو ناجائز ٹھہرانے والی احادیث ادھوری ہیں۔ بعض دوسری تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے دراصل مزارعت سے اس لیے منع فرمایا کہ مالکانِ زمین کچھ غلط شرائط طے کر لیتے تھے۔

اس سلسلے کی سب احادیث ادھوری کیسے ہوسکتی ہیں؟ اگر ناجائز شرائط پر مزارعت ناجائز قرار دی گئی تو ہمارے ملک میں بڑے زمیندار (جاگیردار) کاشت کاروں کو، ناجائز شرائط ہی پر، کاشت کے لیے زمین دیتے ہیں۔ سیّد مودودی کی نظر کاشت کاروں کی حالتِ زار پر نہیں تھی۔ مزارعت کے ضمن میں ان کا مشاہدہ قریب کا نہیں تھا۔[۲۵] علاّمہ اقبال کی نگاہ ان معاملات پر گہری تھی۔ کسان کی حالتِ زار اس طرح بیان کی ہے۔ بقول اقبال: دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ۔[۲۶] اقبال نے مزارعت کے مسئلے سے تعرض نہیں کیا البتہ جاگیرداری کی شدید مخالفت کی، جبکہ فقہ کی سطح پر مزارعت کا جواز ہی جاگیرداری کا جواز ہے۔

(۷) رافعؓ بن خدیج کی عمر نبی ﷺ کی وفات کے وقت بمشکل ۲۲ سال کی تھی۔
اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک انیس بیس سال کے نوجوان کا
آنحضرتؐ کی بات کو سننے اور سمجھنے اور دوسروں سے جا کر روایت کرنے میں
تھوڑی بہت غلطی کر جانا کچھ زیادہ مستبعد امر نہ تھا۔

''تھوڑی بہت غلطی'' کی بات نہیں ہے۔ اُنھوں نے متعدد بار حضور ﷺ کے اس فرمان کو دُہرایا کہ جو زمین خود کاشت نہ کر سکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ مزارعت کے حرام ہونے کا ذکر بھی متعدد بار کیا۔ یہی بات حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور دوسرے متعدد صحابہ نے کہی۔ رافعؓ بن خدیج کی روایات کو عمر کی بنا پر مشکوک ٹھہرایا جائے تو کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابہ کی روایات بھی مشکوک ٹھہریں گی۔ حضورؐ کی وفات کے وقت رافعؓ بن خدیج کی عمر بائیس برس تھی جبکہ حضرت عائشہ کی عمر صرف اُٹھارہ سال تھی۔ خواتین میں سب سے زیادہ احادیث انھی سے مروی ہیں۔ ایسی روایات بھی کم نہیں ہیں جن کی تنہا راوی حضرت عائشہؓ ہیں۔ اُمّت کی ہر نسل نے انھیں درست مانا ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے اور یہ عمل جاری ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ کم عمری یا جوانی کی باتیں بڑھاپے میں بھی یاد رہتی ہیں۔ بوڑھوں کو اگر بھولیں تو ماضی قریب کی باتیں بھولتی ہیں چنانچہ رافعؓ بن خدیج، حضرت عائشہؓ اور کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابۂ کرامؓ کی روایات کو مشکوک ٹھہرانا درست نہیں ہے۔

(۸) مزارعت کے حرام ہونے کے احکامات اسلام کے دوسرے اصول اور قوانین
سے مناسبت نہیں رکھتے اور انھیں اسلامی نظام میں ٹھیک بٹھانے کے لیے
دور دور تک اس نظام کی بہت سی چیزوں میں ترمیم ناگزیر ہو جاتی ہے۔

یہ دعویٰ حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان کے موجودہ جاگیرداری نظام کو قائم رکھا جائے تو اسلامی نظامِ حیات میں دور دور تک ترمیم

ناگزیر ہوگی۔ مزارعت کے ناجائز ہونے سے اسلامی نظام میں جو "نہایت صریح" تناقضات مولانا مودودی کے نزدیک پیدا ہوتے ہیں ان کا ماحصل اور مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) اسلامی نظام میں ملکیت کے حقوق صرف ہٹے کٹے مردوں تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ عورتوں، بچوں بیماروں اور بوڑھوں کو بھی یہ حقوق پہنچتے ہیں۔ اگر مزارعت ممنوع ہو تو ان سب کے لیے زرعی ملکیت بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔[۲۷]

یہ عقلی دلیل کمزور ہے۔ قرآنِ حکیم میں بیان کردہ اُصولوں میں بھی، خلافتِ راشدہ کے عہد میں، استثنٰی کی صورتیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً قرآنِ حکیم نے چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں یہ سزا معطل کر دی تھی۔ اس طرح کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ مضاربت کسی قرآنی آیت کی رو سے جائز نہیں ہے بلکہ قیاس کی بنیاد پر جائز ہے۔ مضاربت کی شکل تجارت سے ملتی ہو تو جائز، سود سے ملتی ہو تو ناجائز ہے۔ بحیثیتِ مجموعی، بقول مولانا محمد طاسین، مکروہ ہے۔ معذور افراد (عورتیں، بچے، بیمار، بوڑھے) مستثنٰی ہیں۔ اسی طرح معذور افراد کے لیے بلکہ ان "ہٹے کٹے" مردوں کے لیے بھی جو سرکاری فرائض کے باعث کاشت کاری نہ کر سکتے ہوں، اپنی زمین دوسروں سے کاشت کروانے کی اجازت قانوناً دی جا سکتی ہے۔ اس سے جاگیرداری نظام قائم نہیں ہوتا۔ مولانا مودودی نے خود بھی مزارعت کی واحد جائز شکل یہ بتائی ہے کہ وہ تجارت کی طرح ہو۔ مہاجرین اور انصار کے مابین بھی تجارت کا سا معاملہ تھا۔ اس میں عدل تھا، ظلم نہیں تھا۔ اس طرح کی صورت کہیں کہیں آج بھی ہے اور اسے جائز ٹھہرایا جا سکتا ہے، لیکن وہ مزارعت جو جاگیرداری نظام کی بنیاد بنتی ہے، اسلامی اُصولوں سے قطعی انحراف ہے۔ اس کی کچھ

تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۲) اسلامی قانونِ وارثت کی رو سے بسا اوقات بہت سے مرنے والوں کی میراث ایک آدمی کے پاس بھی جمع ہو سکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف سیکڑوں ایکڑ ایک شخص کے پاس سمٹ آئیں اور دوسری طرف محدود رقبے کے سوا باقی زمین سے استفادہ اس کے لیے حرام ہو۔

حرام مزارعت ہے، اس کے سوا بھی استفادے کی متعدد صورتیں ہیں۔ اوّلاً تو قل العفو پر عمل ہونا چاہیے جس کی تلقین خود قرآنِ حکیم میں ہے۔ اس کی آخرت اور محروم افراد کی زندگی کے لیے بہترین صورت یہی ہے۔ وہ زمین کو فروخت کر سکتا ہے اور خود کاشت نہ کر سکنے کی صورت میں زمین کو روک رکھنے سے بہتر ہے کہ اسے، کرائے پر دے دے۔

(۳) خریداری کا غیر محدود حق جس طرح تمام جائز چیزوں میں آدمی کو حاصل ہے، اسی طرح زمین کے معاملے میں بھی حاصل ہے۔

یہ غیر محدود حق جب جماعتی مفاد کے منافی ہوگا تو ریاست کی مداخلت ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر ایک تاجر بہت بڑی مقدار میں پیاز خرید کر ذخیرہ کر لیتا ہے تا کہ مہنگا ہو تو فروخت کرے، جائز نہیں ہے۔ اگر وہ بھارت کو برآمد کر دیتا ہے اور پاکستان میں پیاز کی قلّت پیدا ہو جاتی ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ یا مثلاً ایک شخص بڑے پیمانے پر جانور خرید کر اتحادی افواج کے لیے افغانستان سمگل کر دیتا ہے اور نتیجے کے طور پر پاکستان میں جانور مہنگے ہو جاتے ہیں تو یہ ناجائز ہے۔ ذاتی استعمال کے لیے غیر محدود خریداری اسلام کے منافی ہے کہ اسراف سے منع کیا گیا ہے۔

(۴) روپیہ پیسہ، جانور، استعمالی اشیا، مکانات، سواری، غرض کسی چیز کے معاملے میں بھی قانوناً ملکیت کی مقدار پر کوئی حد نہیں ہے۔ پھر آخر زرعی جائداد میں

وہ کون سی خصوصیت ہے کہ حدِّ خاص سے زیادہ اس پر پابندی ہو۔

سورۂ الھمزہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ تباہی ہے ہر اس شخص کے لیے جس نے مال جمع کیا اور اسے گن گن کر رکھا۔ ۲۸ قوانین قرآن کی روشنی میں بننے چاہییں نہ کہ فقہ کی روشنی میں قرآنی آیات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی سلوک قل العفو کے ساتھ ہوا ہے۔ پھر اسراف سے بھی منع کیا گیا ہے۔ ان اُمور سے قطع نظر زرعی جائداد میں ایک منفرد خصوصیت بھی ہے۔ زمین ذرائع پیداوار میں شامل ہے۔ سیّد مودودی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام میں اشیائے صرف اور ذرائع پیداوار میں فرق نہیں ہے۔ احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں غور کریں تو فرق صاف ظاہر ہے۔ روپیہ پیسہ یا جانور وغیرہ حدِّ خاص سے زیادہ جمع کیے جائیں تو عوامی مفاد متاثر نہیں ہوتا۔ ذرائع پیداوار پر حدِ خاص سے زیادہ قبضہ جمایا جائے تو مفادِ عامہ پر زد پڑتی ہے۔ سورۂ رحمٰن کی دسویں آیت کا ترجمہ ہے: ''زمین کو اللہ نے سب مخلوقات کے لیے بنایا۔'' یعنی انسانوں کے علاوہ دوسری جاندار مخلوق کے لیے بھی۔ ۲۹ اب یہ تو درست ہے کہ زمین کو قومی ملکیت میں لینے کے جواز یا عدمِ جواز سے اس آیت کا تعلق نہیں ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ پرندے، جنگلی جانور اور کیڑے مکوڑے تو زمین سے خوراک حاصل کرنے میں آزاد ہوں لیکن انسان جب تک نصف یا تہائی پیداوار زمیندار کے حوالے نہ کرے، اسے زمین کاشت کر کے خوراک حاصل کرنے سے محروم رکھا جائے۔

(۵) واجبی حقوق وصول کر لینے کے بعد اسلام احسان اور فیاضی کو آدمی پر فرض قرار نہیں دیتا۔ اب آخر زرعی زمین میں وہ کیا خصوصیت ہے جس کی بنا پر صرف اسی کے معاملے میں اپنے اس عام اُصول کو بدل دے۔

اس کا نقلی جواب تو یہ ہے کہ اکابر صحابہؓ بشمول حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ، جو حضورؐ کے بہت قریب تھے، کی روایت کردہ دسیوں احادیث میں خود کاشتی سے بچ

جانے والی زمین کو دوسرے بھائیوں کے حوالے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عقلی جواب یہ ہے کہ پیداوار کے اس سب سے بڑے ذریعے کا ارتکاز مفادِ عامہ کے منافی ہے۔ جاگیرداری کے بَل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچنا اور قانون سازی کو اپنی اغراض کے تحت رکھنا سامنے کی باتیں ہیں۔ اس حکمتِ عملی کے تحت یہ لوگ ٹیکس تک ادا نہیں کرتے۔ جماعت اسلامی کے نائب امیر اور اقتصادیات کے ماہر پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

> اس سلسلے میں سب سے اہم طبقات بڑے زمین دار اور جاگیردار ہیں جو انکم ٹیکس سے عملاً مستثنیٰ ہیں...... ستم یہ ہے کہ اصل فائدہ اُٹھانے والے دیہی آبادی کے ۹۵ فیصد عوام نہیں بلکہ وہ پانچ فیصد زمین دار ہیں جن کے ہاتھوں میں زیرِ کاشت رقبے کا ۵۰ فیصد ہے اور جن کے رہن سہن کا انداز بادشاہوں جیسا ہے جو دیہات میں نہیں شہروں میں بھی محلّات کے مالک ہیں۔۳۰

(۶) اسلامی قانون نے تجارت، صنعت اور معاشی کاروبار کے تمام شعبوں میں آدمی کو اس بات کی کھلی اجازت دی ہے کہ وہ نفع و نقصان کی شرکت کے اُصول پر دوسروں کے ساتھ معاملہ کر لے لیکن آخر اس بات کے لیے کون سے معقول وجوہ ہیں کہ ایک شخص اپنا سرمایہ زمین کی شکل میں تہائی یا نصف پر مزارعت کے لیے نہ دے سکے۔

اس دلیل کا جواب بھی وہی ہے جو اُوپر (۴) اور (۵) کے تحت دیا جا چکا ہے۔ مزارعت پر پابندی کی صورت میں بیان کردہ اسلامی نظام میں ''نہایت صریح'' تناقضات کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ چنانچہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مزارعت اور موجودہ نظامِ زمین داری کو بحال رکھا جائے تو اسلامی نظام

میں کیا کیا تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔اس کے لیے، سب سے پہلے، خود مولانا مودودی کی تحریروں پر ایک نگاہ ڈالنا مناسب ہے مولانا، پرانے جاگیرداری نظام کے بارے میں، لکھتے ہیں:

> اس رعیت میں بھی بہت سے طبقات تھے جن میں سے کوئی اونچا تھا اور کوئی نیچا۔ یہ طبقاتی تقسیم اور اس تقسیم کی بنا پر مراتب اور حیثیات اور حقوق کی تفریق اس سوسائٹی میں گہری جڑوں کے ساتھ جم گئی تھی۔ اس طرح نظامِ جاگیرداری کا معاشرہ ایک زینے کی سی شکل اختیار کر گیا تھا جس کی ہر سیڑھی پر بیٹھنے والا اپنے سے نیچے والے کا خدا اور اپنے سے اُوپر والے کا بندہ بنا ہوا تھا۔[۳۱]

یہ بیان قبل از اسلام یورپی نظامِ جاگیرداری (Feudal System) کے ضمن میں ہے۔ ہمارے موجود نظامِ جاگیرداری میں بھی اونچ نیچ اور بندگی وخدائی کا وہی حال ہے اور مولانا مودودی نے، بڑی حد تک، اس کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

> اگر ہم بے قید معیشت کے اُصول اختیار کرتے ہیں جن کی رو سے ہر شخص کو بے روک ٹوک یہ موقع حاصل رہتا ہے کہ جس قدر ذرائع پیداوار کو چاہے اپنے قبضے میں لائے اور جس طرح چاہے اپنے نفع کے لیے سعی وجہد کرے، نیز جن کی رو سے سوسائٹی میں عدل وتوازن قائم کرنے کے لیے صرف مقابلہ ومسابقت اور کسر وانکسار کے خودرو قوانین ہی پر اعتماد کر لیا جاتا ہے، تو اس سے سرمایہ داری نظام کی وہ خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ہماری سوسائٹی کی حد تک جاگیرداری نظام کی بھی وہ بہت سی خرابیاں

باقی رہ جاتی ہیں، جن کا ذکر اس سے پہلے ہم ''نظامِ جاگیرداری''
اور ''جدید نظامِ سرمایہ داری'' کے زیرِ عنوان کر چکے ہیں۔۳۲

مولانا ''اسلامی نظامِ معیشت'' کے بنیادی ارکان کے بڑے عنوان کے تحت وضاحت کرتے ہیں کہ ''سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ اسلام اپنے پیروؤں کو دولت کمانے کا عام لائسنس نہیں دیتا بلکہ کمائی کے طریقوں میں اجتماعی مفاد کے لحاظ سے جائز اور ناجائز کا امتیاز قائم کرتا ہے۔''۳۳ کچھ آگے چل کر لکھتے ہے کہ ''دوسرا اہم حکم یہ ہے کہ جائز طریقوں سے جو دولت کمائی جائے اس کو جمع نہ کیا جائے، کیونکہ اس سے دولت کی گردش رُک جاتی ہے اور تقسیمِ دولت میں توازن برقرار نہیں رہتا......اسی لیے قرآن بخل اور قارونیت کا سخت مخالف ہے۔''۳۴ کچھ اور آگے مولانا بیان کرتے ہیں کہ ''اسلام سرے سے اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی اپنی ضرورت سے زائد دولت کو جمع کر کے رکھے......یعنی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے جو کچھ بچ جائے اس کو جماعت کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کر دیں کہ یہی سبیل اللہ ہے۔وَيَسْئَلُونَكَ مَا ذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ۲۱۹) ''اور وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہو کہ جو ضرورت سے بچ رہے۔''۳۵

ایک اور مقام پر ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ 'ایک راہ چلتا آدمی بھی اس بات کو خوب جانتا ہے کہ جس شخص کی معاش آزاد نہیں ہے اسے درحقیقت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی، نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی۔''۳۶ مزید یہ کہ '' کاروبار کے ان غلط طریقوں کو بند ہو جانا چاہیے جو اجتماعی مفاد کے لیے نقصان دہ ہیں۔''۳۷ مولانا مودودی کے دو اور اقتباسات قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ ''زمین کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے۔ بالاشبہ زمین داری اور جاگیرداری

اس قدر خرابیوں سے لبریز ہو چکی ہے کہ ہماری پوری معیشت اور معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔''[۳۸]

دوسرا اقتباس حسبِ ذیل ہے:

ہمارے ملک میں یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے کہ بعض جگہ بہت بڑے بڑے رقبے جو ہزاروں سے گزر کر لاکھوں ایکڑ تک وسیع ہیں، کچھ خاندانوں کے پاس جاگیر یا زمین داری کے طور پر مدتوں سے چلے آرہے ہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جو انگریزی حکومت نے ملک پر قابض ہونے کے بعد غداریوں کے صلے میں اصل حق داروں سے چھین کر دیے تھے۔ بعض جزوی یا کلی طور پر خریدے بھی گئے تھے اور بعض ایسے بھی تھے کہ سردارانِ قبائل نے گزشتہ صدیوں میں کسی وقت ان پر قبضہ کر لیا تھا۔ ان سب کے متعلق آج یہ تحقیق کرنا سخت مشکل ہے کہ کس کی ملکیت کس طرح شروع ہوئی، اور آیا وہ شرعاً جائز نوعیت کی تھی یا ناجائز نوعیت کی اور یہ حقیقت ہے کہ اتنے بڑے بڑے رقبوں کی ملکیت سے، جن سب کا جائز ہونا بھی متحقق نہیں ہے، ہمارے نظامِ معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ اس حالت میں شرعاً یہ درست ہوگا کہ ایک عارضی تدبیر کے طور پر ملکیت کی ایک حد مقرر کر دی جائے، اور اس حد سے زائد جو رقبے لوگوں کے پاس ہوں انھیں ایک منصفانہ شرح سے خرید کر آگے غیر مالک کاشت کاروں کے ہاتھ منصفانہ شرح پر فروخت کر دیا جائے۔[۳۹]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک بے قید معیشت کے نتیجے میں معاشرے

میں عدل و توازن برقرار نہیں رہتا۔ اسلام میں جائز اور ناجائز کا امتیاز اجتماعی مفاد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اسلام دولت جمع کرنے سے روکتا ہے۔ ضرورت سے زائد دولت خلقِ خدا پر خرچ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے اور ہماری معیشت و معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔ انگریزوں نے غداریوں کے عوض اپنے وفاداوں کو جاگیریں عطا کیں۔ بڑے بڑے رقبوں پر زمین داروں کے قبضے سے پاکستانی معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ ایسی صورت میں شریعت ملکیت کی حد مقرر کرنے کی (عارضی طور پر) اجازت دیتی ہے۔

معیشت کے ضمن میں سیّد مودودی کی یہ آرا اسلامی اور پاکستانی نقطۂ نظر کی بہترین ترجمان ہیں، تاہم بعض باتوں سے، بجا طور پر، اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ انگریزوں نے غداریوں کے صلے میں جو جاگیریں اپنے وفاداروں کو عطا کیں، وہ ضبط ہوسکتی ہیں اور انھیں متعلقہ کسانوں کو بلا معاوضہ تقسیم کیا جاسکتا ہے نیز اگر پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست، جو ''نہات ناقص اور غیر منصفانہ'' ہے، مستقل طور پر انصاف و توازن اور اجتماعی مفاد کے مطابق بنانا ہے تو ملکیتِ زمین کی حد بھی عارضی طور پر نہیں بلکہ مستقل طور پر مقرر کرنا پڑے گی۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا جو اقتباس جسٹس شفیع الرحمٰن نے اپنے فیصلے میں درج کیا تھا اس کا پہلا حصہ مزارعت نیز جاگیرداری کو جائز قرار دیتا ہے۔ جسٹس موصوف نے اس سے اثر لیا اور جو رائے قائم کی وہ زرعی اصلاحات کے حق میں نہیں تھی۔ شریعت اپلٹ بینچ کے دوسرے چار جج صاحبان میں سے دو اکابر علما کا فیصلہ بھی زرعی اصلاحات کے خلاف تھا، چنانچہ پانچ میں سے تین جج صاحبان ایک طرف ہوگئے اور اس طرح اکثریتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہوگئیں۔ یہ نتیجہ

تھا تقلید کا، حنفی مسلک یعنی قاضی ابو یوسف کی تقلید کی گئی۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ مؤقف کہ مزارعت باطل ہے نظر انداز ہوا۔ حضور ﷺ کی واضح احادیث بے کار گئیں۔ قل العفو کی تعلیم غیر متعلق ٹھہری۔ اجتماعی مفاد قربان ہوا اور آئندہ کے لیے بھرپور زرعی اصلاحات کا راستہ بند ہو گیا۔ ہمارا موجودہ زمین داری نظام نہ صرف ہماری معیشت و معاشرت کو زہر آلود کر رہا ہے بلکہ جاگیرداری اور وڈیرہ شاہی کے زیرِ اثر پاکستان کی سیاست بھی زہر آلود ہے، چنانچہ زرعی اصلاحات مسترد ہو جانے سے جاگیرداری کو نئی زندگی ملی اور خمیازہ پوری پاکستانی قوم بھگت رہی ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے مذکورہ اقتباس کے دوسرے حصے میں مختلف نتیجہ مضمر ہے۔ یہ حصہ مولانا کی ان آرا سے مطابقت رکھتا ہے جو اُوپر درج کی گئی ہیں۔ یہ حصہ یہاں دوبارہ نقل کیا جاتا ہے:

> زمین داری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمین داری آلۂ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے وہ چونکہ جائز زمین داری کی تعریف سے خارج ہے۔ اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمین داری کا حق ہے۔

مولانا نے جائز زمین داری کی جو واحد شکل بتائی ہے اس کے پس منظر میں سورۃ النساء کی آیت ۲۹ ہے جس میں اللہ کا فرمان ہے کہ ''اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو بجز اس کے کہ لین دین آپس کی

رضا مندی سے ہو۔"[۴۰]

آپس کی رضا مندی بالا دستوں اور تہی دستوں میں محال ہے۔ مولانا نے مزارعت کو جائز بنانے کے لیے جو اصلاحیں، ریاستی مداخلت کے طور پر، تجویز کی ہیں ان پر عمل درآمد بھی مشکل ہے۔ اوّل تو بے بس کسانوں کے ووٹوں سے ایوانِ اقتدار میں پہنچنے والے زمین دار اپنے مفاد کے منافی کوئی قانون بننے نہیں دیں گے۔ اُنھوں نے تو خود کو اب تک انکم ٹیکس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔ بفرضِ محال کسانوں کے لیے مزارعت کی بہتر شرائط منظور ہو بھی جائیں تو کسانوں کو کچھ فائدہ ہو جائے گا۔ بحیثیتِ مجموعی بالا دست بدستور بالا دست رہیں گے اور دولت واقتدار کے مزے لوٹتے رہیں گے اور کسان بدستور، محکومی کا شکار نیز بنیادی انسانی حقوق سے محروم رہیں گے۔ مزارع کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اور طاقت ور زمین دار کے آگے دبا رہتا ہے۔ گاؤں کے زمین دار اور وڈیرے کے لیے "دِہ خدا" (گاؤں کا خدا) کی ترکیب وضع ہونے کا یہی سبب ہے۔

علّامہ اقبال نے بھی یہ ترکیب استعمال کی ہے:

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں ، تیری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں ، میری نہیں![۴۱]

بقول سیّد مودودی "جس شخص کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اسے درحقیقت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی۔" معاملات میں مزارع، اللہ کے احکامات سے زیادہ زمین دار کی مرضی کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا ووٹ وڈیرے کا ہوتا ہے، خود لے یا جاگیر دار کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کہا جائے تو جعلی ووٹ بھی بھگتانا پڑتے ہیں۔ اسی سبب سے پاکستان کا جسدِ سیاست زہر آلود ہوتا رہا ہے۔ نااہل، خود غرض، عیش پرست اور بدعنوان لوگ جاگیر اور دولت

کے بل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچ جاتے ہیں اور ملک کو لوٹتے رہتے ہیں۔ جائز زمین داری کی جو واحد صورت مولانا مودودی نے بتائی ہے، جاگیردار اس کا پابند نہیں ہوتا۔ پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں تجارت کے شریکوں جیسا تعلق نہیں ہے۔ یہاں تعلق مالک اور مزارع کا ہوتا ہے۔ مزارع ہونا کیا معنی رکھتا ہے، یہ مزارع ہی جانتا ہے۔ مفلوک الحال تو ہوتا ہی ہے، سر اُٹھا کر چلے تو عزت و آبرو بھی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ جاگیردار ظلم کرنے کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے اکثر ظلم کرتا ہے۔ اپنی جاگیر میں اپنا حکم چلاتا ہے۔ اس کی جاگیر ریاست کے اندر ریاست تو ہوتی ہی ہے، اس کا سیاسی کردار پورے ملک میں بڑے بڑے مسائل کو جنم دیتا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد سب سے بڑا المیہ ہمارے لیے مشرقی پاکستان کی علاحدگی تھی۔ اس کا بڑا سبب بھی فیوڈل کلچر تھا۔ مسعود مفتی، ۱۹۷۱ء میں، حکومتِ مشرقی پاکستان کے محکمۂ تعلیم کے سیکرٹری تھے۔ ڈاکٹر انور دل اور عافیہ دل کی کتاب Bengali Language Movement to Bangladesh کے فلیپ پر لکھتے ہیں:

> This well-intentioned,well-written, and well-documented book brings out the inherent tragedy of that Pakistan which was born in 1947. The basic ingredients of this tragedy lay in the gulf between the selfish, conspiratorial and despotic style of the ruling feudal elite and the patriotic, trusting and docile people in both wings of the country. The break-up in 1971 was a blessing in disguise for Bangladesh because it has escaped from the feudal hold, but Pakistan of today (1999) continues to

suffer from the same original tragic structural law.For Bangladesh, therefore, this book is a record of history, but for today's Pakistan it is a grim warning that if the secretive decision making continues to remain divorced from ground realities, the rulers will again push the nation towards another catastrophe. The authors have done a commendable job in portraying a candid and balanced perspective from many angles including their own and those of East pakistan, West Pakistan, India, Britain, and Bangladesh. It is an excellent record for posterity.

اسلام میں تو ارتکاز کی اجازت ہی نہیں ہے خواہ وہ دولت کا ہو یا زمین کا تاہم مولانا مودودی نے جائز اور ناجائز زمین داری میں امتیاز قائم کیا ہے۔ اسی کو معیار بنا کر دیکھا جائے تو بھی ہمارے ہاں جائز زمین داری کی واحد شکل موجود نہیں ہے۔ ناجائز زمین داری کی جملہ شکلیں جو اُنھوں نے بیان کی ہیں وہ سب پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں موجود ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ نظام پاکستان کو اسلامی فلاحی ریاست بنانے میں رکاوٹ ہے۔ درحقیقت یہ نظام سرے سے اسلامی اقدار کے منافی ہے۔ اسلام دولت کے ارتکاز، اسراف اور عیش پرستی پر روک لگاتا ہے، جاگیردار یہ سب کچھ کرتا ہے۔ اسلامی معیشت عدل، توازن اور اجتماعی مفاد پر استوار ہوتی ہے جبکہ جاگیرداری اونچ نیچ کو جنم دیتی ہے اور اجتماعی مفاد کی مٹی پلید کرتی ہے۔ اسلام کی بنیاد تصوّرِ توحید پر ہے، جاگیرداری میں یہ تصوّر دھندلا جاتا ہے۔

پاکستان کو اُوپر اُٹھانے اور آگے لے جانے کے لیے اجتماعی مفاد کی پاسداری ناگزیر ہے اور اس کے لیے ایک اہم اقدام یہ ہے کہ ملک بھر کے کسانوں کو زمین کا مالک بنایا جائے۔ زرعی اصلاحات کے خلاف اپیل جو وفاقی شرعی عدالت نے، بجا طور پر، مسترد کر دی تھی، سپریم کورٹ کے اپیلٹ بینچ میں پہنچ کر منظور ہوگئی۔ وجہ جسٹس شفیع الرحمٰن کا مسلکی علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سے متاثر ہو جانا تھا۔ علما نے مسلک کی پابندی کی اور تقلید میں مبتلا رہے۔ تقلید سے اُوپر اُٹھ کر اجتہادی نظر سے کام لیتے تو نتیجہ مختلف ہوتا۔ اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مؤقف سے استفادہ ممکن تھا، حضرت عمرؓ کے اقدامات روشنی کا مینار تھے۔[۴۲] اس روشنی سے فیضان حاصل کیا جاسکتا تھا۔ محمد ﷺ کی دسیوں واضح احادیث کی پابندی کی جاسکتی تھی اور سب سے بڑھ کر قرآنِ حکیم کی معاشی تعلیمات کو بروئے کار لایا جاسکتا تھا۔

اسلامی فقہ کی تدوینِ نو

مسلمانوں کے عہدِ زوال میں فقہِ اسلامی کا ارتقار کا رہا۔ مسلمان جمود کا شکار تھے جبکہ مغربی دُنیا تیزی سے بدل رہی تھی۔ مغرب میں علوم وفنون میں زبردست ترقی ہوئی اور ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے قائم ہوتے گئے۔ ہر شعبے میں مہارتوں نے جنم لیا اور مغربی تہذیب تیز رفتار تبدیلیوں سے دوچار ہوئی۔ یہ تبدیلیاں مثبت اور منفی دونوں طرز کی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ نئی ضرورتوں کے تحت، قوانین بھی بنتے رہے۔ جو مسلم ممالک مغربی طاقتوں کے زیرِنگیں آتے گئے، ان پر مغرب کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ مغربی اقوام نے محکوم مسلم ممالک میں اپنے تعلیمی نظام کو رواج دیا اور بڑی حد تک اپنے قوانین نافذ کر دیے۔ مسلم دُنیا ان کے معاشی، عمرانی اور سیاسی

تصوّرات و نظامات سے بھی متاثر ہوئی اور یہ سلسلہ اب تک رُکا نہیں ہے، لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں علّامہ اقبال نے ان عوامل کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین کے احیا اور نئی ضرورتوں کے تحت ان کی تدوینِ نو کی طرف توجہ دلائی۔ اجتہاد پر بھی سب سے پہلے اُنھوں نے زور دیا۔ برِّصغیر میں، مستقبل میں، بننے والی الگ مسلم ریاست کے لیے اجتماعی اجتہاد کا ایک پیراڈائم بھی دے دیا۔

علّامہ اقبال کی وفات کے بعد، عرب دُنیا میں آزاد ہونے والے مسلم ممالک میں اسلامی فقہ کی تدوینِ نو کا کام شروع ہوا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی نے محاضراتِ فقہ میں اس کی تفصیل دی ہے۔ یہ کام زیادہ تر پرائیویٹ اور سرکاری اداروں کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کی شکل میں ہوا۔ قیامِ پاکستان کے بعد یہاں بھی اسلامی قانون کے نفاذ کے مطالبے کے ساتھ ساتھ، جدید مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس بڑھتا گیا۔ رفتہ رفتہ اجتماعی اجتہاد کے متعدد سرکاری اور غیر سرکاری ادارے وجود میں آ گئے۔ عرب دُنیا میں جو کام ہوا وہ کسی ایک فقہی مسلک کے دائرے میں محدود نہیں تھا اور نہ ایسا ممکن تھا۔ مسلم ممالک نے ایک دوسرے سے استفادہ بھی کیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

> اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہی مسالک کی جو حدود تھیں وہ ایک ایک کر کے دھندلانے لگیں۔ اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دُنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراکِ عمل سے یہ اجتہادی کام کیا جا رہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آ رہی ہے جس کو نہ فقہ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی نہ حنبلی نہ جعفری بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔[۴۳]

کچھ آگے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ:

یہ اتنے بڑے اور پیچیدہ مسائل ہیں کہ کسی ایک فقہ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کا حل تلاش کرنا مشکل ہے۔ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ چار مشہور فقہی مسلکوں کے دائرے سے نکل کر دیکھنا پڑا۔ بعض جگہ براہِ راست قرآن وسنّت کی نصوص سے استنباط کر کے تمام فقہا یا زیادہ تر فقہا کے نقطۂ نظر کو نظر انداز کرنا پڑا۔[۴۴]

برِّصغیر کے وہ علما جو تقلید پر جمے ہوئے اور اس کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں، اس پوری پیش رفت سے لاتعلق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ برسرِ زمین تبدیل شدہ صورتِ حال اور نئے مسائل کا ادراک بھی نہیں کر پا رہے، لیکن وہ علما جن کی نظر میں وسعت ہے، اس بات کا برملا اعتراف واعلان اور اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ فقہ میں حالات وزمانہ کی رعایت سے تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ اس کی ایک نمایاں مثال مولانا محمد تقی امینی ہیں جن کی تحریروں کے کچھ اقتباسات پیچھے درج ہو چکے ہیں۔ اسی طرح مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا گوہر رحمٰن، مولانا محمد حنیف ندوی اور بعض دوسرے علما کا مؤقف بیان ہو چکا ہے۔ اس بحث کے آخر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا نقطۂ نظر پیش کرنے سے پہلے مولانا محمد متین ہاشمی کا ذکر ضروری ہے جن کی ادارت میں منہاج کا اجتہاد نمبر شائع ہوا۔ اس میں متعدد علما اور صاحبانِ علم ودانش کے مقالات نیز آرا شامل ہیں جن میں اجتہاد کی اہمیت وضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اداریے میں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

''عالمی سطح پر تمدنوں اور افکار کے مخلوط ہونے سے بہت سی ایسی نئی

صورتیں پیدا ہوئیں جن کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے قانون سازی اس سطح پر نہیں ہو سکی جس سطح پر اس کی ضرورت تھی۔ چنانچہ جب پاکستان میں اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ کی طرف مراجعت کا آغاز ہوا تو اس کی ابتداء ہی میں اندازہ ہونے لگا کہ نئے تناظر میں نئے حالات اور نئی کیفیات سے نبرد آزما ہونے کے لیے فقہِ اسلامی کا عظیم ورثہ ایک تدوینِ نو کا تقاضا کرتا ہے۔''

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے، زوردار انداز کے ساتھ، اسلامی ریاست سمیت متعدد تحریروں میں اجتہاد کی ضرورت واضح کی ہے۔ مغرب میں علوم وافکار کی پیش رفت اور مادّی ترقی کا ذکر کرنے کے بعد، تجدید و احیائے دین میں اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے:

اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔ محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحب یا ان سے پہلے مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے، اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں ہے۔ جاہلیت جدیدہ بے شمار نئے وسائل کے ساتھ آئی ہے اور اس نے بے حساب نئے مسائلِ زندگی پیدا کر دیے ہیں جن کا وہم تک شاہ صاحبؒ اور دوسرے قدما کے ذہن میں نہ گزرا تھا۔ صرف اللہ جل جلالہ کے علم، اور اس کی بخشش سے رسول اللہ ﷺ کی بصیرت ہی پر یہ حالات روشن تھے۔ لہٰذا کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس دور میں تجدیدِ ملّت کا کام کرنے

کے لیے راہ نمائی حاصل کی جا سکتی ہے اور اس راہ نمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہ راہِ عمل تعمیر کرنے کے لیے ایسی مستقل قوّتِ اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدینِ سلف میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی پابند نہ ہو، اگرچہ استفادہ ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔[۴۵]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۳۔۶۴

۲۔ علّامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، صفحہ ۴۴

۳۔ دیکھیے، اجتہاد، صفحات ۲۳ تا ۳۲

۴۔ تکمیل الضروری شرحِ مختصر القدوری، جلد دوم از مولانا عبدالعلی قاسمی، صفحہ ۲۴۴

۵۔۶۔ مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، مولانا محمد طاسین، صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۹

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے، صفحات ۱۸۹ تا ۲۷۰

۸۔ اس صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے قاضی شریک کی مثال کافی ہے۔ انھیں ابوجعفر منصور عباسی نے عہدۂ قضا کی پیش کش کی۔ چونکہ خلفا، ان کے اعزہ و اقربا اور درباری امرا کے خلاف فیصلہ دینا محال تھا کہ اس کا رواج ہی نہ تھا، قاضی شریک نے انکار کر دیا لیکن جب منصور نے خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈال دینے کا اعلان کیا تو قاضی شریک راضی ہو گئے۔ اتفاق سے پہلا مقدمہ ایک شاہی لونڈی کا پیش ہوا۔ لونڈی فریقِ ثانی کے برابر کھڑی نہ ہوئی بلکہ قاضی کے سامنے آ گئی۔ قاضی شریک نے کہا ''او گندی عورت دور ہو جا۔'' لونڈی نے جواب دیا کہ ''بڈھے تو احمق ہے۔'' بات جب منصور تک پہنچی تو اس نے قاضی شریک کو معزول کر دیا۔ وہ جو خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈالنے کی بات کر رہا تھا، اپنی لونڈی سے متعلق قاضی صاحب کے برتاؤ کو برداشت نہ کر سکا۔ (کتابِ مذکور، صفحات ۵۳ تا ۵۵)

۹۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی، صفحہ ۲۲

۱۰۔ سیرت النعمان، صفحہ ۲۰۵

۱۱۔ حاشیہ نمبر ۸ میں قاضی شریک کے حوالے سے وضاحت ہوچکی ہے کہ خلفا، ان کے اعزہ و اقربا اور ان کے حاشیہ نشین قانون سے عملاً بالاتر تھے۔ ابو جعفر منصور نے جب قاضی القضاۃ کا عہدہ ان کے سپرد کرنا چاہا تو امام ابوحنیفہؒ نے یہی عذر پیش کیا کہ حکومت کے سامنے ہمیشہ اپنے اور اپنے حکام کے وقار کا مسئلہ پیش آتا رہتا ہے اور قاضی القضاۃ کے فرائض سے، صحیح طور پر، وہ عہدہ برآ ہوسکتا ہے جو ہر چیز سے بے پروا ہوکر خود حکمران، حکمران کے شاہی خانوادے اور دوسرے حکام اور فوجی افسروں کے مقابلے میں فیصلہ کرنے کا اقتدار رکھتا ہو، لیکن جن کی بے اطمینانی کی یہ کیفیت ہو کہ دربار میں آنے کے بعد اس سے بھی وہ مطمئن نہیں رہتا کہ یہاں سے زندہ واپس ہوگا یا مردہ اس بیچارے کو صرف لفظی طور پر ''قاضی القضاۃ'' اگر بنا بھی دیا گیا تو واقع میں وہ قاضی القضاۃ کے فرائض تو کیا معمولی قاضی کی ذمہ داریوں کو بھی صحیح طور پر ادا نہیں کرسکتا۔ (کتابِ مذکور، صفحہ ۴۴)

امام ابوحنیفہؒ کا عذر درست تھا لیکن ابو جعفر منصور کے لیے قابلِ قبول نہیں تھا۔ منصور ہر صورت انھیں زیرِ دام لانا چاہتا تھا۔ اس کی ممکنہ تین صورتیں تھیں۔ ایک یہ کہ امام مالک کی فقہ کو مدون کرکے پوری سلطنت میں نافذ کردیا جائے تاکہ امام ابوحنیفہؒ کا کارنامہ رائیگاں چلا جائے۔ امام مالک نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ کو وہ پیش کش کی جائے جو اُن کی آرزوؤں کا محور ہو۔ قاضی القضاۃ بن کر وہ پورے نظامِ عدل و انصاف کو استوار کرسکتے تھے اور یہی مقصد تھا جس کے لیے اُنھوں نے اپنی زندگی وقف کی ہوئی تھی۔ ابو جعفر منصور امام موصوف کی اس خواہش سے واقف تھا لیکن امام ابوحنیفہؒ اگر خود قاضی القضاۃ بن جاتے تو بے شک گراں قدر تنخواہ اور عزت و جاہ انھیں حاصل ہوتی لیکن اس صورت میں سمجھا یہی جاتا کہ امام موصوف کی تمام کوششیں اسی مقصد کے لیے تھیں۔ یوں ''اُنھوں نے جو کچھ کیا سب اکارت ہوکر رہ جاتا۔'' حکومتِ عباسیہ میں ممتاز مقام حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں تھا۔ دنیوی آلائشوں کے خطرے سے دوچار ہونا اور اپنے کارنامے کو اقتدار کی بھینٹ

چڑھانا انھیں منظور نہیں تھا۔
ابو جعفر منصور کے لیے تیسری صورت یہ تھی کہ امام کو ختم کر دیا جائے۔ یہ کام بھی آسان نہیں تھا کہ امام مسلم عوام کے دلوں کی دھڑکن بن چکے تھے۔ بہر حال جب پہلے دونوں منصوبے ناکام ہو گئے تو یہی تیسری صورت باقی رہ گئی۔

۱۲۔ اُموی دور میں ابن ہبیرہ عراق، ایران اور خراسان کا مطلق العنان حاکم تھا۔ اس نے بیت المال اور پیشی کی وزارت امام ابو حنیفہؒ کے سپرد کرنا چاہی۔ امام نے انکار کر دیا۔ فقہا کے ایک وفد نے بھی انھیں بہت سمجھایا لیکن وہ نہ مانے۔ انھیں جیل میں ڈال دیا گیا۔ اس کے بعد عہدۂ قضا قبول کرنے پر اصرار کیا گیا لیکن حضرت امام ایک ظالم حکومت کے ساتھ موالات کا تعلق قائم کرنا نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ انکار کر دیا۔ ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر اس نے یہ خدمت بھی قبول نہ کی تو میں اس کے سر پر کوڑے مار کر رہوں گا۔ حضرت امام استقامت کا پہاڑ ثابت ہوئے۔ ابن ہبیرہ نے حکم دیا کہ بیس کوڑے اس شخص کے سر پر مسلسل لگائے جائیں۔ امام کا سر کھلا ہوا تھا اور ایک دو تین کوڑے تھے جو اس سر پر پڑ رہے تھے جس میں خدا کی بڑائی کچھ اس طرح سما گئی تھی کہ کسی مخلوق کی بڑائی کی گنجائش ہی اس میں باقی نہیں رہی تھی۔ (کتابِ مذکور، صفحات ۱۹۱ تا ۲۰۱)
عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے پہلے کوفہ کا عہدۂ قضا امام ابو حنیفہؒ کو پیش کیا۔ امام نے انکار کر دیا۔ بعد میں قاضی القضاۃ کے عہدے کی پیش کش کی۔ یہ درحقیقت وزارتِ عدل و انصاف تھی لیکن حضرت امام نے اسے قبول نہ کیا۔ بالآخر ابو جعفر منصور کے حکم سے ان کی پشت پر کوڑے برسائے گئے۔ عبد العزیز عصام کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جب خلیفہ کے سامنے سے باہر لائے گئے تو اُس وقت میں نے دیکھا کہ صرف پائجامہ پہنے ہوئے ہیں اور پشت پر مار کے نشانات نمایاں تھے۔ ایڑیوں پر خون بھی بہہ رہا تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۴۰۹ تا ۴۲۹ نیز ۴۶۳ تا ۴۷۲)

۱۳ تا ۱۶۔ دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات (بالترتیب) ۴۷ تا ۸۱، ۹۳ تا ۱۰۴، ۹۲، ۴۸۶

۱۷۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی، صفحہ ۴۹۵

۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۴۲۳

۱۹،۲۰۔ The All Pakistan Legal Decisions، ۱۹۹۰ء، صفحات ۱۶۸تا۱۸۶، ۲۶۳تا۲۶۵

۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۸

۲۲،۲۳۔ دیکھیے مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۴۵تا۵۲، ۵۲تا۷۰

۲۴۔ دیکھیے، مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، صفحات ۸۳تا۱۲۱

۲۵۔ دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحہ ۶۷(حاشیہ)

۲۶۔ گلہ۔ ضربِ کلیم

۲۷۔ مولانا مودودی نے چھے تناقضات بیان کیے ہیں۔ حوالے کے لیے دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۶۱ تا ۶۳

۲۸۔ یہ ترجمہ مولانا مودودی کا ہے۔ دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۴۵۸

۲۹۔ اس ترجمے اور وضاحت کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۵۲

۳۰۔ ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۰ء، صفحہ ۲۹

۳۱،۳۲۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحات ۹، ۹۳۔۹۴

۳۳،۳۴۔ ایضاً، صفحات ۹۷۔۹۸، ۹۹

۳۵ تا ۳۷۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۳۲ (پاورقی)

۳۸،۳۹۔ مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۷۹، ۸۵

۴۰۔ دیکھیے، اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحہ ۹۸

۴۱۔ الارض لِلّٰہ۔ بالِ جبریل

۴۲،۴۳۔ اس ضمن میں رشید اختر ندوی کی کتاب اسلام میں مرکزی حکومت کا تصوّر اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں قابلِ مطالعہ ہے۔ اُنھوں نے ایک پورا باب ''زمین اور جاگیرداری کا انسداد'' کے عنوان سے قلمبند کیا ہے۔ اس باب میں حضرت عمرؓ کے ان اقدامات کا ذکر ہے جو زمین کو خود کاشتی کی حد

تک محدود کرنے اور رکھنے کے لیے اُٹھائے گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت بلالؓ سے بھی وہ زمین واپس لے لی جو حضورؐ نے انھیں عطا کی تھی اور پندرہ برس سے اسے آباد نہیں کر سکے تھے۔ ان کے پاس صرف اتنی زمین رہنے دی جسے وہ خود کاشت کر سکتے تھے۔ مولانا محمد تقی امینی نے حضرت عمرؓ کے ایسے بیسیوں اجتہادات کی تفصیل اپنی کتاب احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت میں پیش کی ہے۔

۴۳، ۴۴۔ محاضراتِ فقہ، صفحات ۵۳۴، ۵۳۸

۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تجدید و احیائے دین کے آخری صفحات (ضمیمہ سے پہلے)

☆......☆......☆

چوتھا باب

کیا
اجتہاد
صرف علما کا حق ہے؟

چوتھا باب

کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے؟

مسلک پرست علما، ائمہ کی سطح کے، اجتہاد کو ناممکن اور غیر ضروری قرار دیتے ہیں اور مسلکی دائرے کے اندر اجتہاد کے روادار ہیں۔ یہ اجتہاد فتاویٰ کی شکل میں سامنے آتا ہے، تاہم اجتہاد منتسب ہو یا مطلق اسے اپنا حق تصور کرتے ہیں۔ کوئی صاحب علم یا عالمِ دین مسلک سے بالاتر ہو کر اجتہادی نقطۂ نظر کو بروئے کار لائے تو بھرپور مزاحمت کرتے ہیں اور متحد ہو کر اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں۔ ان علما کی بھرپور ترجمانی ڈاکٹر محمد یوسف نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور اس حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی جاتی ہے۔ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس حق کو مجروح کریں گی۔ اقبال کا یہ خیال غلط ہے کہ علما کو پارلیمان میں مباحث کی راہ نمائی کرنی چاہیے، اس لیے کہ علما غیر علما (laymen) کے ساتھ ان مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے۔ یہ اجتہاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار ایک منافقانہ تضاد ہے۔ اجتہاد وہی کرے گا جو اس کا اہل ہے۔ جو اہل نہیں ہے، یعنی (layman) وہ نہیں کر سکتا۔ مغرب میں شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو پارلیمان نے جواز عطا کیا، یہ نتیجہ تھا عام آدمی کی آواز کا۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کے سپرد کرنے کا یہی انجام ہوگا۔ اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا۔ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، چنانچہ ایک عالم

کا فرض ہے کہ غیر عالم (layman) کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

سیّد حسین نصر نے بھی علما کے حقِ اجتہاد کا دفاع کیا ہے۔[۱] ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں ''کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (Layman) کی بقول اقبال تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟''

۲

ان اعتراضات کے ضمن میں سب سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ layman کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟ layman سے عام آدمی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ مفہوم نہ جامع ہے نہ مانع ہے اور نہ حقیقی ہے۔ عام آدمی کو انگریزی میں Common man کہا جاتا ہے۔ layman کا مطلب آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق یہ ہے:

> person who does not have an expert knowledge of a subject: a book written for professionals and layman alike.

اگر ایک کتاب بنیادی طور پر کیمیا دانوں کے لیے لکھی گئی ہے لیکن ایک ایسے اُسلوب میں ہے کہ غیر کیمیا دان بھی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں تو اس کتاب کے تناظر میں کیمیا دان professionals ہوں گے اور ریاضی، تاریخ، سیاست وغیرہ سے متعلق صاحبان نیز عام پڑھے لکھے افراد laymen شمار ہوں گے۔ ڈاکٹروں کے میڈیکل بورڈ میں ایک انجینئر یا ایک عالمِ دین layman ہوتا ہے۔ سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرینِ قانون'' کیا ہے۔[۲] یہ ترجمہ محلِ نظر ہے۔ ماہرینِ قانون عموماً مسلم پرسنل لا سے واقف ہوتے ہیں، اس لیے انھیں laymen

قرار دینا درست نہیں ہے، البتہ اس خاص تناظر میں ڈاکٹر، انجینئر، سیاست دان اور کاشت کار وغیرہ laymen کہلائیں گے۔ بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی ملائشیا کے کلیۂ قانون کے اُستاد محمد الطاف حسین آہن گر لکھتے ہیں:

> Who are these laymen whom Iqbal points out? Do they include illiterate common men? The answer is no. By laymen, we contend that Iqbal means those muslims who may not be conversant with the intricacies of Fiqh but do possess in depth and profound understanding of other diciplines of life.[3]

معاشیات کے ایک بڑے ماہر سے لے کر ایک زراعت پیشہ گنوار تک ہر layman اپنے علم اور اپنے کام کے دائرے میں ایک خاص بصیرت کا حامل ہوتا ہے اور مجلسِ قانون ساز میں کام کی بات اپنی علمی و عملی بصیرت کی بنا پر کرسکتا ہے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں مدینہ میں اجماع کا طریقہ یہ تھا کہ بقول ڈاکٹر حمید اللہ بڑے چھوٹے مرد، عورتیں سب مشاورت میں شریک ہوتے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کی جو اکیڈمی قائم کی اس میں بھی دیگر علوم اور صلاحیتوں کے لوگ موجود تھے۔ تفصیل اجتماعی اجتہاد کے ضمن میں آرہی ہے۔ ملائیشیا کے داتو عبدالحمید ابوسلیمان لکھتے ہیں کہ جدید علوم میں بے حد وسعت آگئی ہے۔ اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ ہر علم کے ہر شعبے میں مہارتیں میسر ہوں، چنانچہ ماہرینِ فقہ تنہا اس ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ مجالس قانون ساز کو معاشی، سیاسی، صنعتی، سائنسی اور دوسرے شعبوں میں قانون سازی میں ان مہارتوں کا میسر ہونا زیادہ ضروری ہے؛ تاہم ان ماہرین کو اسلام کی بنیادی تعلیمات سے بھی بہرہ ور ہونا چاہیے۔[۴] دلچسپ بات یہ ہے کہ امالی کے قدامت پرست بزرگ،

وہ جو کوئی بھی ہوں خود بیان کرتے ہیں کہ ''عالمی احتفالِ اسلامی کراچی میں منعقد ہوئی تھی۔ پوری دُنیا سے تمام مکاتبِ فکر کے مسلم علماء فقہا تشریف لائے تھے۔ کئی روز ان سے تبادلۂ خیالات ہوتا رہا۔ سب کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد، الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔''[۵۰] اس سے یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ علما و فقہا تنہا اب اجتہاد کے اہل نہیں ہیں۔ داتو عبدالحمید ابوسلیمان کی تحریر بھی علما کی نارسائی کو نمایاں کرتی ہے۔ اگر علم کی حیرت ناک وسعتوں کے ماہرین قرآن وسنّت کا براہِ راست علم بھی حاصل کرلیں تاکہ ان میں اسلامی مقاصد واخلاق واقدار کی بصیرت پیدا ہوجائے تو علما کی اہمیت اور افادیت مزید کم ہو جائے گی اور مسئلہ ان کی قدامت پرستی کا رہ جائے گا، نہ کہ غیر علما (laymen) کو ساتھ بٹھانے کا۔ جدید علوم کے ماہرین، اسلام سے اور علما ان جدید علوم سے آگاہی حاصل کریں تو اجتہاد سمیت اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا عمل تیز تر ہوسکتا ہے۔

علما کی حیثیت واہمیت کے بارے میں آرا مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ قدیمی اور جدیدی دو انتہاؤں پر ہیں۔ ایک طرف ڈاکٹر محمد یوسف کا مؤقف ہے کہ جس طرح کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا کہ اس طرح ہزاروں جانیں خطرے میں پڑسکتی ہیں، اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم layman کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کردے۔ دوسری طرف ڈاکٹر جاوید اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ پاکستان میں ایسے جیّد علما سرے سے موجود ہی نہیں ہیں جو اسلامی قانون سازی میں ارکانِ اسمبلی کی راہ نمائی کرسکیں۔ وہ علّامہ اقبال کے نام اپنے دوسرے خط میں یہ سوال کرتے ہیں کہ ''آپ نے اپنی زندگی میں بّرِصغیر کے صرف چند علماء کے علاوہ باقیوں کے علم کے متعلق کچھ اچھے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ اگرچہ ہماری اسمبلیوں کے منتخب رکن نااہل ہیں، کیا آپ

سمجھتے ہیں کہ خطّۂ پاکستان میں ایسے جید علما موجود ہیں جو اسلامی قانون سازی کے موقعوں پر ارکانِ اسمبلی کی مثبت راہ نمائی کر سکیں؟''۶

علاّمہ اقبال اجتہاد کے عمل میں قدیم وجدید دونوں کو شریک کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علما کو پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانونی اُمور میں آزادانہ بحث و تمحیص کو روا رکھتے ہوئے قانون سازی میں راہ نما کردار ادا کرنا چاہیے۔ دوسرے علوم وفنون و معاملات کے ماہرین جو فقہ و قانون کے اعتبار سے اگرچہ laymen کے زمرے میں آتے ہیں تاہم اپنے اپنے شعبوں میں ان کی نظر گہری ہوتی ہے، ان مباحث میں کارآمد حصہ لے سکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا یہ مؤقف کہ اجتہاد کا حق صرف علما کا ہے اور انھیں کسی مشاورت کی ضرورت ہی نہیں ہے، تاریخی اور علمی تناظر میں صائب نہیں ہے۔ تحریکِ پاکستان کے دوران جو علما متحدہ قومیّت کے ''علمبردار''، کانگرس کے حامی اور قیامِ پاکستان کے مخالف تھے، اگر ان کا اجتہاد کامیابی سے ہم کنار ہو جاتا تو کروڑوں مسلمانوں کی موجودہ اور آنے والی نسلیں ہندو تسلط کے تحت آ جاتیں۔ اس اعتبار سے ان کی جوہری سائنسدان والی تشبیہ مغالطے پر مبنی اور برعکس نتائج کی حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک جیسے جیسے مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر رُوح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مسلم سکالروں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے علاوہ یہ رُوح مختلف صورتوں میں بروئے کار آ رہی ہے۔ علما اس پیش رفت کا حصہ بن کر اسلام کی بہتر خدمت سرانجام دے سکتے ہیں۔ انھیں اسلام کی اجارہ داری کا دعویٰ ترک کرنے اور مذہبی پندار سے باہر نکلنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کے عمل میں ایک بدو کا تجربہ بھی کارآمد ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

''اس موقع پر ماوردی کا یہ قصہ خصوصیت سے یاد رکھنے کا ہے جو اس

نے اپنے بارے میں خود لکھا ہے کہ میں نے معاملات پر ایک جامع رسالے کی تدوین کی اور اپنے زعم میں یہ سمجھ کر کہ معاملات کی تمام صورتوں کا استیعاب کر لیا ہے، کسی قدر مغرور ہوا۔ لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد دو بدوؤں نے معاملہ کی ایک صورت میرے سامنے پیش کر دی جو میرے لیے بالکل نئی تھی۔ میں اس پر چکرا گیا اور اپنے پندار پر نادم ہوا۔''[۷]

موجودہ دور میں مسلمانوں کو بڑے بڑے مسائل کا سامنا ہے۔ ان مسائل کا حل علما وفقہا، اپنے طور پر، پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ داری نظام نے مسلم دُنیا کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ علما صرف سود پر مضطرب ہیں جبکہ پورے نظامِ سرمایہ داری کو اسلام کے معاشی نظام کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں جب تک علما اور مسلم ماہرینِ معاشیات مل کر کام نہیں کریں گے؛ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔

مولانا محمد حنیف ندوی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''اسلامی نقطۂ نظر سے فقہ کوئی الگ اور منفرد قسم کی چیز نہیں ہے بلکہ زندگی ہی کی کلیت کا ایک ناگزیر حصہ ہے جس کو ہر حالت میں اس کلیت سے اپنا تعلق قائم رکھنا چاہیے۔''[۸] امام ابوحنیفہؒ نے اسی لیے اپنی فقہی مجلس میں دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو شامل کیا تھا، چنانچہ یہ کہنا کہ علما، غیر علما کے ساتھ مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے یا یہ کہ اجتہاد صرف علما کا حق ہے اور قانون ساز مجالس کا اجتہاد اس حق کو مجروح کرے گا یا یہ کہ ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے، یہ سب باتیں غیر معقول اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ ان کی نہ کوئی سند ہے نہ اعتبار ہے۔ ایسے تحفظات واعتراضات رُوحِ عصر اور رُوحِ اسلام دونوں کے منافی ہیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔ حسین نصر کی رائے اور اس پر تبصرے کے لیے دیکھیے، اقبال، اجماع اُمت اور قیامِ پاکستان از پروفیسر فتح محمد ملک، مشمولہ دعوی.....نومبر ۲۰۰۸ء،۔اپریل ۲۰۰۹ء، اقبال نمبر

۲۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۸، نیز دیکھیے، حاشیہ ۱۶۴

۳،۴۔ اقبال ریویو، اپریل ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۴

۵۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۲

۶۔ اپنا گریباں چاک، صفحہ ۱۸۱

۷،۸۔ مسئلہ اجتہاد، صفحات ۱۷۸، ۱۸۲

☆......☆......☆

پانچواں باب

اجتہاد

انفرادی یا اجتماعی

پانچواں باب

اجتہاد: انفرادی یا اجتماعی

اجتہاد: انفرادی یا اجتماعی، ذاتی یا سرکاری سطح پر

ڈاکٹر محمد یوسف کا مقالہ ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ وہ جمود کے حامی، اجتہاد مطلق کے مخالف اور تقلید کے علمبردار علما کے پاسدار ہیں۔ ان کے نزدیک ائمہ کا اجتہاد چونکہ انفرادی اور پرائیویٹ تھا اس لیے اداروں کے اور سرکاری سطح کے اجتہاد کو گمراہی قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی ان کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں لیکن بعض جید علما کے حوالے سے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کرتے ہیں۔ ان علما میں ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف نبوری اور محمد تقی امینی شامل ہیں۔ ڈاکٹر مصطفیٰ کے بقول اجتہاد ابتدا میں اجتماعی اور شورائی ہی تھا۔ اس کے دوبارہ اجرا کے لیے ڈاکٹر زرقا کی رائے یہ ہے کہ قانونِ اسلامی کے لیے ایک اکیڈمی قائم کی جائے جس میں علما اور ماہرینِ قانون کو شامل کیا جائے جو شرعی علوم میں مہارت رکھتے ہوں، عہدِ جدید کے تقاضوں سے باخبر ہوں اور سیرت و کردار میں ممتاز ہوں۔ اس اکیڈمی میں ان لوگوں کو بھی شامل کیا جائے جو عہدِ جدید کے مختلف علوم مثلاً معاشیات، سیاسیات، اجتماعیات، تمدن، قانون وغیرہ میں سے کسی ایک میں مخصوص امتیازی حیثیت رکھتے ہوں۔[1]

ڈاکٹر فراقی لکھتے ہیں کہ ''ڈاکٹر حمید اللہ کا مؤقف علاّمہ اقبال کے مؤقف سے مختلف نہیں کہ مسلمانوں میں اجماع کا تصوّر پایا جاتا ہے مگر گزشتہ چودہ سو سال سے اجماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی۔ ڈاکٹر صاحب

کے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک انجمنِ فقہا قائم کی جائے۔''[۲] تحسین فراقی مزید لکھتے ہیں کہ مولانا محمد تقی امینی کے نزدیک ''اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں۔''[۳] یہ تفصیلات درج کرنے کے بعد ڈاکٹر تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

> مندرجہ بالا تجاویز اپنی جزئیات میں کسی قدر مختلف ہونے کے باوجود اس امر پر متفق نظر آتی ہیں کہ اجتہاد کے اجتماعی ہونے کی صورت وہ نہیں جو حضرت علاّمہ تجویز کرتے ہیں۔ (اور اس پر اپنے ذاتی اطمینان اور مسرت کا اظہار کرتے ہیں)۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں ایک اور جگہ بالکل بجا طور پر لکھا ہے کہ عہدِ نبوی سے لے کر آج تک اسلام میں قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے اور فقہا پوری آزادی سے قانون سازی میں مشغول رہے۔ ان کے خیال میں قانون سازی کو پارلیمنٹ سے مخصوص کر دینا اس کے ارتقا کو محدود کر دینے کے مترادف ہے اور حکومت کی سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے قانون متاثر ہو کر رہے گا۔ کم وبیش ایسی ہی بات ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے *A study of Iqbal's views on Ijma* میں کہی ہے۔[۴]

اس مقام پر فراقی نے ڈاکٹر موصوف کے مؤقف کو کسی قدر تفصیل سے پیش کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے حوالے سے اقبال کے تصوّرِ اجماع (پارلیمانی اجتہاد) کو مسترد کرنے کی فراقی کی کوشش بھی محلِ نظر ہے۔ خطباتِ بہاول پور سے نقل کیے گئے اقتباسات کے آس پاس، ڈاکٹر حمید اللہ کی

بعض دوسری آرا بھی ہیں جن سے اقبال کے تصوّرِ اجماع کی توثیق ہوتی ہے۔

ڈاکٹر حمید اللہ کی رائے ہے کہ:

> ایک ہی قانون سارے فرقوں کے لوگوں پر نافذ کرنا مناسب نہیں، یعنی جہاں تک Personal قوانین کا تعلق ہے۔ البتہ جو اجتماعی قوانین ہیں، ان میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً پارلیمنٹ کے انتخابات، انتظامیہ کے معاملات وغیرہ۔ اس میں ملک کے مختلف نمائندوں کی اکثریت جو اُصول طے کرے گی، اس پر عمل کرنا ہوگا۔ کیونکہ ان مسائل کے متعلق تفصیلیں قرآن وحدیث میں ہمیں نہیں ملیں گی۔ مثلاً نظامِ حکومت کیا ہو؟ اس بارے میں اسلام کوئی حکم نہیں دیتا۔ بادشاہت بھی جائز ہے اور اگر جمہوریّت ہو تو وہ بھی جائز ہے اور جماعت کی حکومت ہو تو وہ بھی جائز ہے۔ ان سب کو جب اسلام جائز قرار دیتا ہے تو ان حالات میں ہر دور کے اور ہر ملک کے لوگ باہم مشاورت کے ساتھ خود ہی طے کریں گے کہ ہمیں کون سا طرزِ حکومت اپنے زمانے کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔[۵]

آگے چل کر ڈاکٹر حمید اللہ، کچھ اور وضاحت کے ساتھ، حسبِ ذیل رائے پیش کرتے ہیں:

> جس چیز سے متعلق قرآن وحدیث میں صراحت نہیں ہے اور ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے تو اس کے لیے ہم اجتہاد کے ذریعے سے اسلامی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش، انفرادی طور پر بھی کریں گے اور باہمی مشاورت سے بھی یعنی اجتماعی

> طور پر بھی۔ سب لوگ متفق ہوتے ہیں تو فبہا ورنہ ہماری حکومت کو جو رائے اپنی پارلیمنٹ کے ارکان کی کثرتِ رائے کی بنیاد پر مناسب معلوم ہوگی، اس پر عمل کرایا جائے گا۔[۲]

یہ آرا اقبال کی آرا سے مختلف نہیں ہیں۔ اپنے مضمون بعنوان 'قومی زندگی' (۱۹۰۴ء) ہی میں اقبال نے انفرادی نیز اجتماعی اجتہاد کو وقت کی ضرورت قرار دیا تھا۔ خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) میں علما اور مسلم وکلا کی کونسل قائم کرنے کی تجویز دی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجلسِ فقہا اور محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلسِ ماہرین اسی قسم کی تجاویز ہیں۔ ڈاکٹر فراقی نے محمد تقی امینی کی کتاب اجتہاد کا حوالہ دیا ہے حالانکہ اس سلسلے کی ان کی دوسری کتب بھی ہیں۔ ان کی کتاب فقۂ اسلامی کا تاریخی پس منظر بھی اہمیت کی حامل ہے۔ اس میں دی گئی ایک رائے پارلیمانی اجتہاد کا دروازہ کھولتی ہے۔ ''اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے'' کے زیرِ عنوان مولانا لکھتے ہیں:

> رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور طریقِ کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ جب تک مسلمانوں میں رمقِ حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی متعین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے۔

> ہم بھی اپنے زمانے کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ ۷

تاریخ سے ہمیں اجتماعی اجتہاد کے دو راہ نما طریقے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ خلفائے راشدین کے عہد کا ہے اور دوسرا وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے دونوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرتِ عثمانؓ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہمیں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی پیچیدہ مقدمہ ان کے سامنے آتا، جس کے بارے میں انھیں قرآن وحدیث میں وضاحت کے ساتھ کوئی قانون نہ ملتا تو اجماعِ عام کیا جاتا۔ اذان ہوتی، لوگ دوڑتے ہوئے مسجد کی طرف آتے، مسجد میں خلیفہ ان سے مخاطب ہوکر پوچھتا کہ اس معاملے میں تمھاری رائے کیا ہے؟ اس اجتماع میں ہر شخص رائے دینے کا مجاز تھا، بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، ہر ایک مشاورت میں شریک ہوسکتا۔'' ۸ ظاہر ہے کہ اتفاقِ رائے کی صورت میں یہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کی شکل ہوتی۔ اجتماعی اجتہاد کا دوسرا طریقہ امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

> اس دور میں امام ابوحنیفہؒ نے ایک کارنامہ انجام دیا جو اسلامی قانون کی تاریخ میں سب سے زیادہ اہم اور یادگار کارنامہ ہے۔ اس زمانے میں امام مالک، امام اوزاعی وغیرہ بڑے بڑے فقیہ موجود تھے۔ اُنھوں نے کتابیں بھی لکھیں لیکن ان کی کوششیں انفرادی تھیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے سوچا کہ انفرادی کوشش کی جگہ، اسلامی قانون کی تدوین اگر اجتماعی طور پر کی جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ چنانچہ اُنھوں

نے اپنے بہت سے شاگردوں میں سے چالیس ماہرینِ قانون منتخب
کر کے ایک اکیڈمی قائم کی۔ انتخاب میں اس بات کا خیال رکھا کہ جو
لوگ قانون کے علاوہ دیگر علوم اور معاملات کے ماہر ہوں، انھیں بھی
اکیڈمی کا رکن بنایا جائے۔ غرض مختلف صلاحیتوں کے ماہرین کو اس
اکیڈمی میں جمع کیا گیا۔ اُصول یہ تھا کہ ایک فرضی سوال پیش کیا
جائے، کہ اگر یوں ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اس مسئلے پر بحث ہوتی اور
بالآخر جب سب لوگ ایک نتیجے پر پہنچ جاتے تو اس اکیڈمی کے
سیکرٹری امام ابو یوسف اسے لکھ لیا کرتے تھے۔[۹]

آج فرضی سوالوں کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ بڑے بڑے مسائل کثیر تعداد میں منہ کھولے ہمارے سامنے کھڑے ہیں۔ ان دو طریقوں میں راہ نمائی کے کئی پہلو ہیں۔ اوّل یہ کہ اجتہاد کا معتبر طریقہ اجتماعی ہے۔ آج کے دور میں علوم اور مہارتوں کی حیرت انگیز ترقی کے باعث انفرادی اجتہاد ویسے بھی محال ہے۔ دوم یہ کہ مدینۂ منوّرہ میں غیر سرکاری یا پرائیویٹ اجتہاد کا کوئی تصوّر نہیں تھا۔ انفرادی اور پرائیویٹ اجتہاد کا آغاز، خلافتِ راشدہ کے بعد، ملوکیّت کے عہد میں ہوا۔ اس وقت اجتہاد کی ممکن صورت یہی تھی۔ اجتماعی اور ریاستی اجتہاد کا زندہ نمونہ خلافِ راشدہ کے دور میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری راہ نمائی امام ابو حنیفہؒ کے طرزِ عمل سے ملتی ہے۔ اُنھوں نے فقہا کے علاوہ دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو بھی اپنی فقہی مجلس میں شامل کیا۔ علّامہ اقبال بھی پارلیمان میں علما، وکلا اور زندگی کے مختلف شعبوں کے ماہرین کی مباحث میں شرکت کی بات کرتے ہیں۔ اس طرح جو اجتہاد بروئے کار آئے گا وہ بیک وقت اجتماعی بھی ہوگا اور ریاستی بھی۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا مؤقف ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ اس مؤقف کا جائزہ لینے کے ساتھ ڈاکٹر تحسین فراقی کی، علما کے ضمن میں، خلش کو بھی شامل کر لینا مناسب ہے۔ فراقی لکھتے ہیں:

> مسلم پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا حق سپرد کرنے کے بعد اقبال بجا طور پر اس اندیشے کا اظہار کرتے ہیں کہ اس مجلسِ قانون ساز کے زیادہ تر ارکان ایسے لوگ ہوں گے جو فقۂ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے اور یوں تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہے۔ اس کا حل اُنھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ "مجالسِ قانون ساز میں علما کو بطورِ ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے اگرچہ یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی ہر صورت قانون ساز اسمبلی ہی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا...... ان کی رائے میں اس میں علما کی حیثیت مددگار اور تجویز کار کی ہوگی یعنی Recommendatory ہوگی، Mandatory نہیں۔[۱۰]

ڈاکٹر فراقی جس خلش کا اظہار کر رہے ہیں وہ کسی قدر مغالطے اور تسامح پر مبنی ہے۔ پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے پوری طرح یا بڑی حد تک محفوظ رکھنے کے لیے اقبال نے تین تجاویز دی ہیں جن میں سے پہلی کو فراقی نے نظرانداز کر دیا ہے۔ وہ تجویز یہ ہے کہ ایک الگ مجلسِ علما جو Mandatory ہو پارلیمان کی نگرانی کرے لیکن یہ انتظام چونکہ خطرناک ہے (کہ اس سے تھاکریسی کی راہ ہموار ہوتی ہے) اس لیے اسے اگر سنی ممالک اختیار کریں تو بھی عارضی طور پر۔[۱۱] دوسری تجویز یہ ہے کہ علما کو

پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانون سے متعلق سوالات پر آزادانہ بحث وتمحیص میں مدد اور راہ نمائی کرنی چاہیے۔ اس تجویز کے مضمرات کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا۔ ڈاکٹر فراقی نے ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجوزہ انجمنِ فقہا اور مولانا محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلس کا تذکرہ کر کے اس طرح کے اجتماعی مگر پرائیویٹ اجتہاد کی حمایت کی ہے۔ اس طرح کے ادارے، غیر سرکاری کم اور سرکاری سطح پر زیادہ، پاکستان میں بھی قائم ہو چکے ہیں۔ ان سب کی حیثیت Recommendatory ہے۔ پاکستان کی پارلیمان میں علما منتخب ہو کر آ رہے ہیں۔ ان کی حیثیت Mendatory ہوتی ہے اگرچہ اس مینڈیٹ میں پارلیمان کے سب ارکان شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح تھیا کریسی کا خطرہ دور ہو جاتا ہے۔ پارلیمان کی سطح پر اسلام کی غلط تعبیرات سے بچنے کے لیے اقبال نے تیسری تجویز ان الفاظ میں پیش کی ہے:

> The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Mohmmadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence.[12]

اس تجویز کے مطابق مسلم ممالک میں قانونی تعلیم کی اصلاح، اس کے نصاب اور دائرہ اثر میں توسیع اور فقۂ اسلامی کے ساتھ جدید قانون کا بغور اور دانشمندانہ مطالعہ شامل ہے۔ قانونی تعلیم کی اصلاح وتوسیع کے علاوہ اقبال کی متعدد دوسری تجاویز بھی ہیں جن کا تعلق اسلامی سیرت کی تشکیل، موزوں صفات کے علما پیدا کرنے، علما اور مسلم وکلا کی ایک مجلس اور ایک مثالی اسلامی ادارے کے قیام سے ہے۔ خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں اقبال نے اسلامی یونی ورسٹی کی تجویز دی ہے اور ایسے

نظامِ تعلیم کی حمایت کی جو اسلامی سیرت کے نمونے فراہم کرے۔ اسلامی یونی ورسٹی بہاول پور اور بین الاقوامی اسلامی یونورسٹی اسلام آباد، ایک حد تک، اس ضرورت کو پورا کرتی ہیں۔ ۱۹۲۵ء میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک مکتوب میں موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کے ضمن میں اپنی آرا پیش کی ہیں۔[۱۳] ان سے استفادے کی ضرورت آج بھی ہے۔ خطبۂ لاہور (۱۹۳۲) میں مسلم پرسنل لا کی حفاظت و توسیع (اور اگر ضروری ہو تو تعمیرِ نو) کے لیے ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی۔[۱۴] اس طرح کی ایک مجلس (بورڈ) ہندوستان میں قائم ہے۔ علّامہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں چودھری نیاز علی کے مجوزہ اسلامی ادارے میں پوری دلچسپی لی۔ اس ضمن میں جامعۂ الازہر کے شیخ علّامہ مصطفیٰ المراغی کو ایک خط لکھا جو قابلِ توجہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ہم نے ارادہ کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کے چند فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔ یہ ایسے حضرات ہوں جن میں اعلیٰ درجہ کی ذہنی صلاحیتیں موجود ہوں اور اپنی زندگیاں دینِ اسلام کی خدمت کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار ہوں......
>
> ان کی راہ نمائی کے لیے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآنِ حکیم میں بصارتِ تامہ رکھتا ہو اور نیز انقلابِ دورِ حاضرہ سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوح سے واقف کرے اور تفکرِ اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ، حکمت، اقتصادیات اور سیاسیات کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدنِ اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کرسکیں۔[۱۵]

یہ ادارہ پٹھانکوٹ میں قائم ہو گیا تھا لیکن قیامِ پاکستان کے بعد، اس کے

سربراہ ابوالاعلیٰ مودودی لاہور منتقل ہو گئے۔ اقبال کی تجاویز بروئے کار آ رہی ہیں۔ فقہی تعلیم کی اصلاح و توسیع اور موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کی طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ تاہم موجودہ صورتِ حال میں بھی یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان اس لیے کم ہے کہ علما اور اسلامی سکالر پارلیمان کا جز ہیں۔ وہ شدید غلطیوں کو بے نقاب کر سکتے ہیں اور ملک میں ان پر کھلے عام بحث ہو سکتی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے آ سکتی ہے۔ کوئی غیر اسلامی قانون سازی ہو بھی جائے تو اس کی منسوخی کے لیے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان میں، دستور کی رو سے، غیر اسلامی قانون سازی پر پابندی ہے اور پاکستانی قوم اتنی بھی گئی گزری نہیں ہے کہ پارلیمان کو شدید غلطیوں کا ارتکاب کرنے دے گی۔ یہ خدشہ تو بالکل بے بنیاد ہے کہ پاکستان کی پارلیمان شراب نوشی، بدکاری اور ہم جنس پرستی وغیرہ کو قانونی جواز فراہم کر سکتی ہے۔ اس ضمن میں برہان احمد فاروقی کا اعتراض بھی کوئی وزن نہیں رکھتا۔ مغربی جمہوریّت کے تصوّر میں اصل حکمران عوام ہیں۔ اسلامی جمہوریّت میں حاکمیتِ اعلیٰ، اللہ کے لیے خاص ہے اور عوام اسی حاکمیت کو، اپنے منتخب کردہ ارکانِ پارلیمان کے ذریعے، بروئے کار لانے کے پابند ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلامی جمہوریّت کی منزل سے ہم ابھی تک دور ہیں۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ سیکولر مغرب پرستوں اور جاگیرداروں سمیت بالائی طبقات کی بالادستی کا حصار قائم ہے۔ کوئی اچھی قیادت اُبھرے گی تو اسے توڑ دے گی۔ بہرحال دستور میں اسلامی جمہوریّت کی ضمانت موجود ہے اور اس منزل کا حصول پاکستان کا مقدر ہے۔

۲

اعتراض یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تا کہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں نیز ضابطہ بندی کی شکل اختیار نہ کر لے۔ وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد یوسف نے لکھا ہے کہ ''یہ مجتہدین ہی تھے جنھوں نے خلفا کی ان کوششوں کی مخالفت کی جن کے تحت وہ ان مجتہدین کی فقہی کاوشوں کو حکومتی سطح پر تسلیم کرنا چاہتے تھے۔ ان مجتہدین کے خیال میں اس طرح قانونی طور پر تسلیم کیا جانا سخت سیاسی ضبط و نظم میں جکڑے جانے کا پیش خیمہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کی حیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اسی طرح امام مالک نے ابوجعفر منصور کے عہد سے ہارون الرشید کے عہد تک اس تجویز کی شدید مخالفت کی کہ ان کی مرتبہ موطاء کو ریاست کے سرکاری کوڈ کے طور پر تسلیم کیا جائے۔[۱۶]

ان دعووں کے پیچھے وہی ذہن کارفرما ہے کہ دورِ ملوکیت میں جو پرائیویٹ اجتہاد ہوا اور مسالک کی شکل اختیار کی اس کی تقلید کرو اور اجتہاد کا نام نہ لو، خاص طور پر ریاستی سطح کے اجتہاد کا گویا اسلامی قانون بغیر کسی ضابطہ بندی کے نافذ ہو سکتا ہے۔

یہ دعوے تاریخی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتے۔ وضاحت کے لیے امام مالک اور امام ابوحنیفہؒ کے متعلقہ واقعات پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک میکانکی اور سخت گیر اداروں کا تعلق ہے تو درحقیقت ان کا ظہور تقلید اور مسلک کی شکل میں ہوا۔ آنے والی سطور میں اس کی وضاحت بھی ہو جائے گی۔

موطاء بلاشبہ فقہی نقطۂ نظر سے ترتیب دی گئی تاہم وہ احادیث کا مجموعہ ہے۔ موطاء امام مالک میں ایک ہزار ستائیس حدیثیں درج ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی مجلس کے

مرتّبہ قوانین بقول خوارزمی ۸۳ ہزار دفعات پر مشتمل تھے۔[۱۷]

یہ کام امام ابو حنیفہؒ کی زندگی میں انجام پا چکا تھا جبکہ امام مالک کے اجتہاد پر مبنی فقہ ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا۔[۱۸] امام ابو حنیفہؒ ابو جعفر منصور کے عہد میں فوت ہو گئے تھے، جبکہ امام مالک ہارون الرشید کے عہد تک زندہ تھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کی علمی خدمات کا جو اثر حکومت عباسیہ کے مرکز عراق اور دوسرے مشرقی ممالک پر قائم ہو گیا تھا، ابو جعفر منصور اس کا توڑ کرنا چاہتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ امام ابو حنیفہؒ اس کے قابو میں نہیں آ رہے تھے اور عہدۂ قضا حتّیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے سے کئی بار انکار کر چکے تھے۔[۱۹] امام ابو حنیفہؒ کے اثر اور اقتدار کو ختم کرنے کی یہی ایک واحد تدبیر تھی کہ امام مالک کو ابو حنیفہؒ کے مقابلے میں لا کھڑا کر دیا جائے۔ اس وقت مجموعی حیثیت سے سارے اسلامی ممالک میں امام مالک ہی کی ہستی ایسی تھی جن سے حکومت امام ابو حنیفہؒ کے مقابلے میں فائدہ اُٹھا سکتی تھی لیکن امام مالک نے ان کی تدبیر کو ناکام بنا دیا۔[۲۰]

امام مالک کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ اُنھوں نے اپنی فقہی کاوشوں کو سرکاری کوڈ تسلیم کرنے کی مخالفت کی۔ ان کی فقہی کاوشیں ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں۔ ابو جعفر منصور کا کہنا یہ تھا کہ ''اگر میں زندہ رہا تو تمھارے قول (یعنی اجتہادی مسائل) کو قطعاً لکھوا کر رہوں گا اور اپنے تمام صوبوں میں بھیج کر حکم دوں گا کہ لوگ اسی کے مطابق عمل کریں۔''[۲۱]

گویا یہ اجتہادی مسائل ابھی لکھے نہیں گئے تھے اور نہ امام مالک کا ایسا کوئی منصوبہ تھا۔[۲۲] وہ ابو جعفر منصور کے آلۂ کار بننا نہیں چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بقول مناظر احسن گیلانی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے مقابلے میں ابو جعفر منصور مخالفانہ محاذ بنانے کی تدبیر کر رہا تھا۔ اور حضرت امام مالک سے اس معاملے میں نفع اُٹھانا چاہتا تھا۔ وہ کوئی ملکے عالم تو تھے نہیں کہ اپنی متاع ابو جعفر منصور کے قدموں پر نثار

کرنے کے لیے تیار ہو جاتے۔ وہ جانتے تھے کہ بذاتِ خود بات غلط ہو یا صحیح لیکن جس مقصد کے لیے پیش کرنے والا پیش کررہا ہے وہ مقصد قطعاً غلط ہے۔[۲۳] چنانچہ امام مالک کی نیک نفسی، بلند نظری اور انجام بینی کی نوعیت مختلف تھی۔ بلاشبہ وہ اپنی رائے کو جو آگے چل کر بدل بھی سکتی تھی لکھنے سے بھی منع کرتے تھے[۲۴] اور مسلمانوں پر مسلط بھی نہیں کرنا چاہتے تھے لیکن خلفا کی کوششوں کی مخالفت اس لیے کی کہ امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں وہ ان کا آلۂ کار بننے پر تیار نہیں تھے۔ ان کی اس نیک نفسی اور بلندی نظری کا صلہ قدرت کی طرف سے انھیں یہ ملا کہ ان کے شاگردوں نے ان کی فقہ کو باضابطہ شکل میں مدون کردیا اور جس طرح مشرق میں عباسی حکومت فقہ حنفی کو اپنی حکومت کا قانون بنانے پر مجبور ہوئی اسی طرح اندلس کے اموی حکمرانوں نے امام مالک کی فقہ کو اپنی حکومت کا دستور بنالیا۔[۲۵]

امام ابوحنیفہؒ کی حیات کس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے؟ ان کی زندگی کے حسبِ ذیل دو پہلو بہت نمایاں ہیں:

(۱) اُنھوں نے کوفہ میں چالیس افراد پر مشتمل ایک مجلس قائم کی جس نے، ایک اندازے کے مطابق ۸۳ ہزار دفعات (تعداد میں اختلاف ہے) تیار کیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہ خواہش اور کوشش تھی کہ اُس مجلس کی مرتب کردہ فقہ کو سرکاری سطح پر تسلیم کیا جائے اور حکومت کا نظامِ عدل اس کے مطابق ہو۔

(۲) اُنھوں نے قضا کا عہدہ قبول کرنے سے متواتر انکار کیا حتیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے پر بھی آمادہ نہ ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ کے پیشِ نظر کسی بڑے منصب کا حصول نہیں تھا۔ ان کا مقصد عظیم تر تھا۔ امام موصوف اُمتِ مسلمہ کی چند بلند ترین ہستیوں میں شامل ہیں۔ اُنھوں نے زندگی فقہ کے لیے کیوں وقف کی اور اسے حکومتی سطح پر اپنائے جانے کے خواہشمند کیوں تھے؟ ان معاملات پر

مناظر احسن گیلانی نے اپنی کتاب حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ان کے شاگرد ڈاکٹر حمید اللہ نے مصنف اور تعارفِ کتاب کے ضمن میں کچھ اشارات درج کیے ہیں۔ایک مقام پر وہ لکھتے ہیں:

جاہل قاضی روز افزوں ہوتے گئے۔مزید برآں کوئی مجموعۂ قانون ونظائر ملک میں نہ تھا۔ استبداد پسند اموی خلفا یہ چاہتے بھی نہ تھے۔ قاضیوں کے لیے ابتداً پوری نیک نیتی سے اجتہاد کی صلاحیت رکھنے کی ضرورت سمجھی گئی تھی تا کہ قرآن وحدیث سے مسائل استنباط کر لیا کریں۔بعد کے زمانے میں یہ لفظ تو رہ گیا اور معنوں کی طرف توجہ نہ رہی۔نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شہر کی نظیریں الگ ہوگئیں۔بلکہ برے قاضیوں کی صورت میں خود ان کے اپنے فیصلے مماثل صورتِ مقدمہ کے باوجود فریقِ مقدمہ کے بدلنے پر مختلف ہونے لگے۔۲۶

عدل وانصاف کی اس تباہ حالی کی اصلاح ایک ناگزیر ضرورت تھی اور اس اصلاح کے لیے جو عالی دماغ اور صاحب یقین وکردار شخصیت سامنے آئی وہ امام ابوحنیفہؒ تھے۔ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

امام ابوحنیفہؒ نے بنی امیہ کے خلاف تحریک کے آغاز ہی کے وقت اس ضروت کو بھانپ لیا تھا اور گویا ایک خانقاہ بنا کر وہیں مستقبل کے افسروں کو پوری تن دہی اور بے نفسی سے اپنی بساط بھر تیار کرنا شروع کیا۔خلافتِ عباسیہ کے آغاز پر اُنھوں نے کئی سو افراد ایسے تیار کر دیے جو عالمِ باعمل تھے یعنی ان میں دینداری، دیانت داری اور

> ساتھ ہی فرائضِ نظم ونسق کی پنداری بھی تھی۔
> جب یہ ہو گیا تو اُنھوں نے رائے عامہ کو ہم نوا بنایا کہ جاہل ورشوت خور افسروں کو بھی خدمت سے الگ کیا جائے اور استبداد پسند خلیفہ بھی روز مرّہ کے نظم ونسق میں دخل نہ دے کر دستور وآئین کا پابند رہے۔
> امام ابوحنیفہؒ نے یہ اہم امر بھی طے کر لیا تھا کہ خود کوئی عہدہ بڑے سے بڑا بھی قبول نہ کریں۔ اس چیز کے باعث ان کی آواز میں بھی قوّت آ گئی اور ان کے مخالفین بھی بوکھلا گئے۔ ۲۷

اس تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی تدوینِ فقہ اور اپنے شاگردوں کی تربیت کا مقصد کیا تھا۔ اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اقتباس اصل کتاب سے بھی نقل کر دیا جائے۔ بغداد کی نظامتِ تعمیر قبول کر لینے اور ابوجعفر کے ہاں رسوخ حاصل کرنے کے مقصد پر روشنی ڈالتے ہوئے مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

> آپ دیکھ رہے ہیں کہ مختلف راہوں سے منصور کو اپنی گرفت میں لانے کی کوششوں میں وہ مصروف ہیں۔ اس پر اپنا اور اپنی قانونی خدمات کا ایسا غیر معمولی اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ آئندہ اپنی حکومت کا آئین ان کے مدونہ قوانین کو اپنا لینے پر وہ مجبور ہو جائے جن کے متعلق ان کو اطمینان تھا کہ کتاب وسنت سے قریب ترین شکل یہی ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں کی آئینی زندگی حتی الوسع اللہ اور رسول کی مرضی کے تحت گزرے گی، اگر ان کے خصومات اور باہمی جھگڑوں کا فیصلہ ان ہی کی روشنی میں کرنے پر حکومت آمادہ ہو جائے۔ وہ جو

کچھ کر رہے تھے اسی لیے کر رہے تھے۔ ۲۸

فقہی مسائل عبادات اور معاملات کا احاطہ کرتے ہیں۔ معاملات سے متعلق فقہی دفعات (اسلامی قوانین) اگر عدالتوں میں نافذ نہ ہوں (اور یکساں طور پر نافذ نہ ہوں) تو ان کی افادیت بہت کم باقی رہ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے (اپنی قائم کردہ فقہا اور ماہرین کی مجلس کے ذریعے) نہ صرف فقہ تیار کیا بلکہ اس کے مطابق عدالتی فیصلوں کے لیے بڑے پیمانے پر شاگردوں کی تربیت بھی کی۔ آگے چل کر عباسی خلافت کی وسیع حدود میں اس فقہ کو سرکاری طور پر اپنا لیا گیا اور قضا کے عہدوں پر امام کے شاگرد فائز کر دیے گئے۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے حضرت امام نے دور و نزدیک سے اپنے شاگردوں کو جمع کر کے ان سے خطاب کیا۔ اپنی تقریر کے دوران کہا:

> قضا کا عہدہ اسی وقت تک صحیح اور درست رہتا ہے جب تک کہ قاضی کا ظاہر باطن ایک ہو۔ اسی قضا کی تنخواہ حلال ہے۔ بہرحال ضرورت کو دیکھ کر اس عہدے کی ذمّہ داریوں کو تم میں سے جو قبول کرے میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ خدا کی عام مخلوق اور اپنے درمیان روک ٹوک کی چیزوں کو مثلاً دربان حاجب وغیرہ کو حائل نہ ہونے دے۔ چاہیے کہ جماعت کے ساتھ وہ شہر کی جامع مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرے اور نماز کے اوقات میں سے ہر وقت میں اس کا اعلان کرائے کہ کسی قسم کی کوئی ضرورت یا حاجت کوئی پیش کرنا چاہتا ہو تو پیش کرے۔ ۲۹

ان شواہد کے پیشِ نظر یہ رائے ناقص قرار پاتی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں (بغیر کسی شعوری کوشش کے) پھیلتا ہے۔ ائمہ اربعہ

کے بعد طویل عہد میں تو صرف تقلید ہوتی رہی اور مطلق اجتہاد کی نوبت ہی نہیں آئی۔ یہ مؤقف کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے، تاریخی حقائق کے منافی ہے۔ ضابطہ و تنظیم اور اداروں کی سخت گیری کے ذکر سے ڈاکٹر محمد یوسف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پارلیمانی اجتہاد ان خرابیوں کا باعث بنے گا۔ اس میں شک نہیں کہ سخت گیری اور حد سے بڑھی ہوئی تنظیم انسانی شخصیت کے لیے نقصان دہ ہے لیکن اس کا سبب تقلید اور مسلک ہے۔ ہر مسلک نے ایک سخت گیر ادارے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ سخت گیری داخلی طور پر کسی مسلک کو منظم کرتی ہے لیکن مسالک کے مابین تنازعات اور منافرت کو فروغ دیتی ہے۔ سخت گیری کے محرکات پر اقبال نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ عقلیین کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرزِ فکر کے علما یہ سمجھے کہ تحریکِ عقلیت ایک انتشار خیز قوّت ہے جس سے بطور ایک نظامِ مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ چاہتے تھے اسلام کا وجودِ اجتماعی برقرار رہے جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوّتِ جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔''[۳۰]

یہ بڑھتی ہوئی سخت گیری اور حد سے زیادہ تنظیم انسانی شخصیت کو کچل دیتی ہے۔ اقبال نے اس سے خبردار کیا ہے۔ ضابطہ و تنظیم کی شدت کا حقیقی سبب بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں

> قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیاتِ ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ اُنھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانینِ شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات (اختراعات) سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لیے کہ قوائے انحطاط کا سد باب نظم و ضبط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظّم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظّم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔[۳۱]

تقلید اور مسلکی شدت پسندی کا نتیجہ حد سے زیادہ تنظیم اور سخت گیری کی صورت میں نکلتا ہے۔ اس سے انفرادیت کے کچلے جانے کا امکان موجود رہتا ہے۔ طالبان کا حکومتی تجربہ اس کی ایک مثال ہے۔ ان کی حکومت کے دوران بلاشبہ عوام کو انصاف مہیا ہوا، افغانستان میں امن و امان قائم ہوا اور پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا۔ (یہ کامیابیاں سامراجی افواج برقرار نہ رکھ سکیں) تاہم مسلکی شدت پسندی کا یہ نتیجہ تھا کہ داڑھی کے معاملے میں تبلیغ و ترغیب کے بجائے ریاستی جبر کو روا رکھا گیا۔ ایسی

صورتِ حال کا ازالہ بھی پارلیمانی اجتہاد سے ممکن ہے۔ اسلامی پارلیمان ایسا ادارہ ہے جہاں اسلام کے مقاصدِ عالیہ کی روشنی میں آزادانہ اظہارِ رائے کے ذریعے سخت گیری کا راستہ روکا جاسکتا ہے۔ معاشرے میں نظامِ انصاف استوار کرنے کے لیے فقہ کی تدوین اور فقہی دفعات کی ترتیب (codification) نیز سرکاری سطح پر اس کا نفاذ ضروری ہے۔ یہ مقصد امام ابوحنیفہؒ کے پیشِ نظر تھا اور اسی تناظر میں ان کے کارنامے کو دیکھنا چاہیے لیکن ہوا یہ کہ ان کے شاگردوں نے ان کی نگرانی میں پایۂ تکمیل کو پہنچنے والے اجتماعی اجتہاد کو، اپنی آرا سے، بڑی حد تک تبدیل کر دیا اور بعد ازاں اسی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمائے کو علما نے اصل اسلام سمجھ کر اسلام کے حقیقی مقاصد کو نظر انداز کر دیا۔ پاکستان بننے کے بعد جس اسلامی شریعت (اسلامی قانون یا فقہ) کے نفاذ کا مطالبہ علما کی طرف سے متواتر ہوتا رہا ہے، وہ درحقیقت یہی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمایہ ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس کے نفاذ سے جملہ مسائل حل ہو جائیں گے۔ یہ محض ایک مغالطہ ہے۔ اس پورے فقہی سرمائے پر قرآنِ حکیم اور معتبر احادیث کی روشنی میں نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ اس کا مطلب ہے اسلامی قانون کو حقیقی اسلامی مقاصد کے مطابق تشکیل دینا۔ اس کے لیے حقیقی اسلامی مقاصد اور اسلام کی کلیت کا فہم ضروری ہے۔ اس فہم کا ادراک اور انکشاف اس دور میں علّامہ اقبال نے کیا ہے۔

اسلام کی کلّی حیثیت کیا ہے اور اس کے اساسی عناصر کی اہمیت و ترتیب کیا ہے؟ اس میں کیا خرابی پیدا ہوئی؟ امام ابوحنیفہؒ کے مرتب کردہ فقہ میں جوہری تبدیلی کیا ہوئی اور کیوں ہوئی؟ مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے اور دوبارہ سربلند کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے مطلق اجتہاد بصورتِ اجماع کیوں ضروری ہے؟ اجماع کے لیے اسلامی پارلیمان کا کردار کارگر اور مؤثر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کیا

موجودہ طرز کی پارلیمان یہ کردار ادا کرسکتی ہے؟ بدعنوانی کا خاتمہ کیسے ممکن ہے؟ اصل اور مرکزی مسئلہ کیا ہے اور اس ضمن میں علّامہ اقبال کیا راہ نمائی کرتے ہیں؟ جہانِ نو کی تخلیق کیوں ضروری ہے اور اس کا لائحہ عمل کیا ہوگا؟ یہ وہ بنیادی اُمور ہیں جن پر پاکستان اور امتِ مسلمہ کے روشن مستقبل کا انحصار ہے۔

۳

اسلام کی اساس یقین ہے جس کا دوٹوک اظہار کلمۂ طیبہ میں ہوا ہے۔ اس کے بعد شرعی احکام وقوانین ہیں جن میں عبادات، اخلاق اور معاملات شامل ہیں۔ اسلام کسی درخت کی طرح ایک کل ہے۔ عبادات، معاملات اور اخلاق کو درخت کا ظاہر (تنا، شاخیں، پتے، پھل) کہا جائے تو ایمان کی حیثیت جڑوں کی سی ہے۔ شاخیں اور پتے جڑوں سے مربوط ہوں تو شاداب رہتے ہیں اور پھل دیتے ہیں، ورنہ سوکھ جاتے ہیں۔ اسلام کے اساسی اور ظاہری دونوں حصوں پر مشتمل ہدایت کا بنیادی سرچشمہ قرآن و سنّت ہیں۔ اجتہاد کے بنیادی مآخذ بھی یہی ہیں۔ پھیلتی ہوئی اسلامی سلطنت میں نئے نئے مسائل سامنے آتے رہے اور نئے نئے اسلامی قوانین بذریعہ اجتہاد وضع ہوتے رہے۔ اس طرح اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عظیم الشان فقہی لٹریچر تیار ہوگیا۔ یہاں تک معاملہ درست تھا۔

دوسری صدی کی ابتدا تک شریعت ایک جامع اصطلاح تھی۔ اس کے مفہوم میں اسلامی عقائد وقوانین و معاملات سب شامل تھے۔ بعدازاں شریعت کا مفہوم فقہی مسائل تک محدود ہوگیا۔ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں ان کے شاگردوں نے بہت کچھ تبدیلیاں کیں۔ ان تبدیلیوں میں سے بعض پر ملوکیت کی چھاپ نمایاں ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول ''فقۂ حنفی میں ۱۵ فی صد باتوں میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر

اور باقی چیزوں میں ان کی رائے کے برخلاف ان کے شاگردوں، امام ابو یوسف اور امام محمد، کی رائے پر عمل کیا جاتا تھا۔''۳۲ جسے فقہ حنفی کہا جاتا ہے وہ یہی فقہ ہے۔ دوسرے مکاتبِ فقہ کے ساتھ اس کی تقلید ہوئی۔ عقائد اور فقہی مکاتب کے فروعی اختلافات نے فرقوں کی شکل اختیار کر لی۔ فرقوں میں شدت پسندی آتی گئی۔ منافرتوں اور عداوتوں کا بازار گرم ہوا اور باہمی قتل و غارت تک نوبت پہنچی۔ امتِ مسلمہ کا اتحاد اور استحکام اس وجہ سے داؤ پر لگا ہوا ہے۔ توحید انقلاب آفرین طاقت ہے اور عشقِ محمدؐ سے ہر پست کو بالا کیا جا سکتا ہے۔ فروعات کو پسِ پشت ڈال کر کلمۂ طیبہ سے وابستگی کی ضرورت ہے۔ پرائیویٹ اجتہاد ہو یا انفرادی، دائرہ مسلک کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی اور ریاستی اور بالآخر عالمِ اسلام کی سطح کا اجتہاد جدید اسلامی فقہ کی تشکیل کر سکتا ہے۔ اس سے اختلاف کے بجائے اشتراک کو فروغ حاصل ہوگا اور ملّتِ اسلامیہ اتحاد و استحکام کی شاہ راہ پر گامزن ہو سکے گی۔

یہ بات کسی قدر قابلِ اطمینان ہے کہ اسلامی علوم اور احیا سے وابستہ صاحبانِ علم و دانش کے ساتھ متعدد علما بھی اجتہاد نیز اجتماعی اجتہاد کی پاسداری کر رہے ہیں۔ یہ ذکر آ چکا ہے کہ منہاج کا اجتہاد نمبر جو ۱۹۸۳ء میں مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں شائع ہوا تھا، اجتہاد کی حمایت ان سب علمانے کی جنھیں سوالنامہ بھیجا گیا تھا، سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے کہ اُنھوں نے تقلید کے علمبردار علما کی ترجمانی کی۔ علاوہ ازیں متعدد علمانے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کی۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد کے زیرِ اہتمام مارچ ۲۰۰۵ء میں ایک قومی سیمی نار ''اجتماعی اجتہاد، ارتقا اور عملی صورتیں'' کے موضوع پر منعقد کیا گیا۔ سیمی نار میں پیش کیے گئے مقالات ۲۰۰۷ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ عالمِ اسلام میں فقہ کے اجتماعی اداروں کی پیش رفت خاصی اطمینان بخش ہے،

اس کا ذکر کرتے ہوئے محمد طاہر منصوری ابتدائیہ میں لکھتے ہیں کہ ''فقہ اسلامی میں بیسوی صدی اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی آخری دو تین دہائیوں میں اسلام میں پیش آمدہ نئے مسائل پر غور و فکر اور ان کا شرعی حل دریافت کرنے کی ایک منظّم اور اجتماعی تحریک کا آغاز ہوا جسے اجتماعی اور اداراتی اجتہاد سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر منصوری کے علاوہ ''حرفِ اوّل'' میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری نے علاّمہ اقبال کا ذکر اوّلین اور خاص طور پر کیا کہ وہ اجتہاد کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ تھے اور اُنھوں نے اس بات پر زور دیا کہ اُمّتِ مسلمہ اپنے مسائل کے حل کے لیے اجتماعی اجتہاد کا راستہ اپنائے۔

اسلامی جمہوری مما لک میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی سفارشات کو قانونی شکل دینے کے لیے منتخب پارلیمان میں پیش کیا جاتا ہے۔ علاّمہ اقبال نے اس طریقۂ کار (process) کی وکالت وحمایت کی ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱ تا ۴۔ دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحات ۴۱ تا ۴۳

۵، ۶۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰۔۱۱۱، ۱۱۳

۷۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، صفحہ ۱۵۰۔ مولانا محمد تقی امینی ہندوستان کے بجائے پاکستان میں ہوتے تو عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر منتخب ہونے والی مسلم پارلیمان کو یہ حق تفویض کر دیتے۔

۸، ۹۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰۔۱۱۱، ۱۱۳

۱۰۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۱۱۔ شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام مہدی کی عدم موجودگی (غیبتِ کبریٰ) میں علما حضرات ان کے حقیقی وارث ہیں۔ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں یہ اہتمام کیا گیا تھا کہ دینی اُمور کے ضمن میں ایسے فقہا کی ایک مجلس قائم کر دی جائے جو دنیوی معاملات سے بھی اچھی طرح واقف ہوں۔ یہ مجلس پارلیمان کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ اس کا ذکر کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں علما اپنا یہ دعویٰ کیسے ثابت کر سکتے ہیں۔ بہر حال پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے بچانے کی خاطر اقبال سنی ممالک کے لیے بھی ایسی مجلس کے قیام کو روا رکھتے ہیں لیکن عارضی طور پر۔(The Reconstruction ... p.139)۔(اقبال کی تیسری تجویز بروئے کار آنے تک جسے وہ اسلام کی غلط تعبیرات کا واحد مؤثر سدباب قرار دیتے ہیں۔)

۱۲۔ کتاب مذکور، صفحہ ۱۴۰

۱۳۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۵۲۲ تا ۵۳۰

یہ طویل مکتوب بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ہمیں دیو بند اور

لکھنؤ (ندوۃ العلما) سے ایسے ذہین اور طبّاع لوگ منتخب کرنے چاہییں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں۔ چونکہ قانونِ محمدیؐ سرتا سر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، ہم کو چاہیے کہ انھیں اُصولِ فقہ و قانون سازی کے اُصولوں کی تعلیم دیں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔

۱۴۔ خطبۂ لاہور کے اختتام پر اقبال لکھتے ہیں:

> ''میں علما کی جمعیت کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلا بھی شامل ہوں جو موجودہ فقہ سے واقف ہیں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت، وسعت اور تجدید ہو لیکن اس طور پر کہ بنیادی اُصولوں کی رُوح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند حاصل ہو تاکہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لا پر اثر انداز ہوتا ہو اس جماعت کی منظوری کے بغیر قانون نہ بن سکے۔'' (حرفِ اقبال، صفحہ ۷۰)

۱۵۔ اقبال نامہ، صفحات ۲۲۳۔۲۲۴

۱۶۔ ترجمے کی زبان تحسین فراقی کی ہے اور وہ اس مؤقف سے متفق ہیں۔

۱۷، ۱۸۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی، علاّمہ مناظر احسن گیلانی، صفحات ۲۳۴، ۳۹۸، نیز دیکھیے، صفحہ ۴۰۱

۱۹، ۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۴۰۲

۲۱، ۲۲۔ ایضاً، صفحات ۳۹۸۔۳۹۹

۲۳ تا ۲۵۔ دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات، (بالترتیب) ۴۰۱، ۴۰۱۔۴۰۲، ۴۰۲

۲۶، ۲۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳، ۲۲

۲۸، ۲۹۔ ایضاً، صفحات ۳۲۱، ۴۳۸

۳۰، ۳۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۳۰۔۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۲۔۲۳۳

۳۲۔ خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۰۹۔۱۱۰

☆......☆......☆

چھٹا باب

تُرکوں
کا
اجتہاد

چھٹا باب

ترکوں کا اجتہاد

اجتہاد کے باب میں، علّامہ اقبال کو، سب سے زیادہ اعتراضات کا نشانہ ترکی کے حوالے سے بنایا گیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے نزدیک ترکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جاسکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید ترکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ مغربی جمہوریّت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریّت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اعتراض یہ ہے کہ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے، اجتہاد کے حق کو، مجروح کریں گی۔ اُنھوں نے دھاندلی کا ذکر بھی کیا ہے۔ تحسین فراقی نے بھی لکھا ہے کہ یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟ مزید لکھتے ہیں کہ ایسی طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے جو ''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے'' کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔

امالی کے بزرگ کا ارشاد ہے کہ ترکی کے مصطفیٰ کمال اتاترک اور ترکی کی پالیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی

تھی۔منتخب اسمبلی کے اجتہاد پر (پاکستان کے تناظر میں) ان کا مؤقف یہ ہے کہ سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں۔اب علاّمہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔ قرآنِ حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریّت کی مدحت کہاں ہے؟اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ جمہوریّت کا اصل ماخذ اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے۔ یہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریت سے اسلام کا کیا تعلق؟ ہر کہ ومہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جا سکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ کہنا کہ اسلام ملوکیت کے خلاف ہے اور جمہوریت کے حق میں ہے باطل خیال ہے۔یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیا کی تاریخ کا انکار ہے۔ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے تمام انسان برابر ہیں؛قران اور سنّت اس کافرانہ تصوّر کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔

تُرکِ اجتہاد کے حوالے سے متعدد ضمنی اعتراضات بھی علامہ اقبال پر کیے گئے ہیں۔ان میں عورت کی حیثیت، جرائم کی سزا، لادینی (secularism) اذان اور نماز کے لیے مادری زبان کا استعمال اور اس ضمن میں ابن تومرت کی مثال وغیرہ شامل ہیں تاہم بنیادی اعتراض خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کرنے اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے پر ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی اعتراض کو زیرِ بحث لانا مناسب ہے۔

جمہوریّت بطور سیاسی نظام

جمہوریّت کے ضمن میں معترضین کا ذہن صاف نہیں ہے۔مغربی جمہوریّت

یا مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریّت کی اقبال مخالفت کرتے ہیں۔ اس کے لیے ''خضرِ راہ'' کو دیکھ لینا کافی ہے۔ انتخاب (یعنی حقیقی رائے دہندگی) کی بنیاد پر قائم ہونے والی حکومت کی، ۱۹۰۸ء سے، اقبال حمایت کر رہے تھے جبکہ تُرکی میں جمہوریّت کا آغاز سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد ہوا۔ علّامہ اقبال کا اپنا تصور، اسلامی جمہوریّت کا ہے۔ عوامی رائے دہندگی کے علاوہ اس کا دوسرا اہم عنصر اللہ کی حاکمیت اعلیٰ ہے۔ یہ دونوں عناصر اقبال کے مضمون Political Thought in Islam میں شامل ہیں جو اسلام کے سیاسی نظام پر اقبال کی اوّلین تحریر ہے۔ ''اسلام و دستورِ انتخابِ خلیفہ'' پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے بعد اسلام کے بڑے بڑے مذاہب کی تفصیل بیان کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ ''ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اُصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اُصول ہے۔''[۱] اسلامی جمہوریّت کے تصوّر میں اقبال زندگی بھر رنگ بھرتے رہے، تاہم اس کا نقطۂ عروج خطبۂ اجتہاد کا آخری پیراگراف ہے۔

پاکستان کا بنیادی مسئلہ جو غالباً سب مسائل کی جڑ ہے، یہ ہے کہ غلط قیادتوں کے سبب ہمارے ہاں نہ مغربی جمہوریت ہے نہ حقیقی جمہوریّت اور نہ اسلامی جمہوریّت۔ ہماری اسمبلیوں کے انتخاب و معیار پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ درست ہیں، بلکہ معاملات سنگین تر ہیں۔ پاکستان کی تریسٹھ سالہ تاریخ میں اہل، ذمہ دار اور صاحب کردار کم جبکہ نااہل، خودغرض اور بدعنوان ارکان اسمبلی زیادہ رہے ہیں۔ مناصب پر فائز صاحبان اختیار نے اتنے بڑے پیمانے پر لوٹ مار کی ہے کہ ملک کو معاشی تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے؛ تاہم معترضین کو اس بات کا ادراک نہیں ہے کہ کرنے کا اصل کام کیا ہے۔ اسمبلیوں کے ناگفتہ بہ کردار اور معیار کے حوالے سے اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر معترض ہونا، بجائے خود، غیر معقول رویہ ہے۔

درست رویہ یہ ہے کہ فکرِ اقبال کی راہ نمائی میں ملکی سیاست اور اسمبلیوں کو ٹھیک کرنے اور اسلام کی اخلاقی اقدار کے مطابق معیاری بنانے پر توجہ صرف کی جائے۔ اسی سے تبدیلی کا آغاز ہوگا۔

''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے'' کا تناظر مغربی ہے۔ یہ راز ایک مردِ فرنگی نے فاش کیا۔ ظاہر ہے کہ رائے دینے کے لیے صاحب رائے ہونا ضروری ہے۔ پاکستان کے عوام زیادہ تر پس ماندگی اور جہالت کا شکار ہیں۔ ان میں سے بھی اکثر جاگیرداروں اور وڈیروں کے سائے تلے زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ ان کے لیے آزادی کے ساتھ اور ضمیر کے مطابق ووٹ کا حق استعمال کرنا محال ہے۔ ووٹوں کی خرید و فروخت کا رواج بھی انتخابی نتائج پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہمارا جمہوری طور طریقہ، حقیقی جمہوریّت اور اسلامی جمہوریّت دونوں کے منافی ہے۔ اس صورتِ حال میں بھی کرنے کا کام یہ نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کو ووٹ کے حق سے محروم کر دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اپنے معاشی نظام کو عدل و احسان کے اسلامی اُصولوں پر قائم کیا جائے اور پوری قوم کی تربیت و تعلیم کا صحیح اہتمام ہوتا کہ ہر فردِ ملّت کے مقدر کا ستارا بن سکے۔ پاکستان میں نہ وسائل کی کمی ہے اور نہ افرادی قوّت کی، لیکن دیانت و امانت کے فقدان اور بدعنوانی کے رُجحان نے جمہوریّت کو ناکارہ بنا دیا ہے۔ معاشی آزادی اور تعلیم و تربیت کے نتیجے میں قوم انتخابات میں بھرپور حصہ لے گی اور ایماندار نیز اہل قیادت کو اُوپر لا سکے گی۔

مصطفیٰ کمال میں مثبت پہلو بھی ہیں اور منفی بھی۔ یورپی نظریات کے لات و منات در آمد کرنے کے باعث اقبال نے اتاتُرک پر سخت تنقید کی ہے، تاہم امالی میں تُرک پارلیمان کو ''کافرانہ و ملحدانہ ادارہ'' قرار دینے کا عمل کسی فتویٰ باز اور شدت پسند مولوی ہی کا ہوسکتا ہے۔ یہ عمل نہیں بلکہ بدعملی ہے۔ پاکستانی پارلیمان کے بارے میں بھی یہ

کہنا کہ ''سو صفر اکٹھے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں'' کچھ زیادتی ہے۔ ہماری پارلیمان لائق اور ذمّہ دار افراد سے کبھی خالی نہیں رہی۔ معترض کا یہ کہنا کہ اب علاّمہ اقبال اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں، ٹیڑھی سوچ ہے۔ اقبال تو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے لیکن کسی بقال کی اسمبلی تک پہنچنے کی کبھی نوبت نہیں آئی، کہا گیا کہ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔ حقارت کا یہ انداز مولوی خالد حسن کے مطابق سیّد سلیمان ندوی کا ہے۔ یہ اندازِ گفتگو اسلامی نہیں ہے، یا تو یہ ہندوانہ ذہنیت سے آلودہ ہے اور یا اس پر ملوکیت اور وڈیرہ شاہی کی گہری چھاپ ہے۔ قرآنِ حکیم نے تکریم کا معیار 'تقویٰ' بتایا ہے۔ اقبال کے نزدیک، اجتہاد کے لیے، بنیادی شرط بھی تقویٰ ہے۔ سوال اُٹھایا گیا ہے کہ قرآن نے ملوکیت کی مذمت اور جمہوریّت کی مدحت کہاں کی ہے؟ جواباً پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا خلافتِ راشدہ ملوکانہ نظام تھا؟ ارشاد ہوتا ہے کہ ''مغرب کی مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔'' مزید یہ کہ ''جمہوریّت سے اسلام کا کیا تعلق؟''

امالی میں امالی کے بزرگ کے یہ جملے 'خطباتِ اقبال اور مودودی' کے زیرِ عنوان درج ہوئے ہیں کہ ''مولانا مودودی نے مسئلہ قومیّت اور اسلامی تہذیب کے اُصول لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم پر کاری ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب و مبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔''[۲] معترض نے مولانا مودودی کی تحسین کی اور ان کی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ یہ غنیمت ہے اس لیے کہ معترض کا مقصد ایسے اکابر کا انہدام ہے جنھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و بیداری میں کم یا زیادہ حصہ لیا ہے۔ اب ایک معتبر حوالے سے بات کرنا ممکن ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک معرکہ آرا کتاب خلافت و ملوکیت

ہے۔ مسلکی مذہبی پیشواؤں نے اس کے خلاف محاذ کھڑا کر دیا تھا۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں اسلام کے سیاسی نظام اور خلافت نیز ملوکیت کی خصوصیات کو اُجاگر کرنے میں اس کتاب کی بنیادی اہمیت ہے۔ پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ اس مقام پر صرف ایک اقتباس، جمہوریّت کے ضمن میں، پیش کیا جاتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> اس جائز اور صحیح نوعیت کی خلافت کا حامل کوئی ایک شخص یا خاندان یا طبقہ نہیں ہوتا بلکہ وہ جماعت (community) اپنی مجموعی حیثیت میں ہوتی ہے...... اہلِ ایمان کی جماعت کا ہر فرد خلافت میں برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی شخص یا طبقہ کو عام مومنین کے اختیاراتِ خلافت سلب کر کے انھیں اپنے اندر مرکوز کر لینے کا حق نہیں ہے، نہ کوئی شخص یا طبقہ اپنے حق میں خدا کی خصوصی خلافت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ یہی چیز اسلامی خلافت کو ملوکیت، طبقاتی حکومت اور مذہبی پیشواؤں کی حکومت سے الگ کر کے اسے جمہوریّت کے رُخ پر موڑتی ہے۔[۳]

سیّد مودودی کی یہ تحریر، اُمّت کے اجتماعی خلافت کے، اسلامی اُصول کو اُجاگر کرتی ہے۔ کوئی شخص، کوئی طبقہ حتیٰ کہ مذہبی پیشواؤں کا طبقہ بھی خدا کی خصوصی خلافت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ گویا اسلام میں ملوکیت اور آمریت کی طرح تھیا کریسی کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ خلافتِ راشدہ کے عہد میں ہر شخص مشاورت کے عمل میں حصہ لے سکتا تھا جبکہ جدید دور میں عوام اپنے منتخب نمائندوں ہی کے ذریعے خلافت و مشاورت کے عمل میں شریک ہو سکتے ہیں۔ یہ چیز خلافت کے لیے جمہوریّت کو ناگزیر بنا دیتی ہے۔

امالی کے بزرگ مصر ہیں کہ آزادی، مساوات اور جمہوریّت اسلام کے منافی ہیں۔ آزادی اور مساوات کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ ''اسلام میں ماں باپ کے

برابر نہیں ہوسکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہوسکتا۔ دُنیا میں کوئی بھی آزاد نہیں۔ انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔''

معترض یا تو مغالطے میں مبتلا ہے یا مغالطہ دینے کے لیے چالاکی کر رہا ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کرے۔ یہ بندگی اسے شیطان ہی نہیں، بندوں کی بندگی سے بھی آزاد کرتی ہے: می شود از جبر پیدا اختیار۔ سجدہ اللہ کے لیے خاص ہو تو انسان ہزار سجدے سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ اسلام میں اور اقبال کے نزدیک یہ آزادی کا تصوّر ہے۔ اسلام حفظِ مراتب کی تلقین بھی کرتا ہے۔ بیٹے کے لیے ماں باپ کی اطاعت بھی ضروری ہے بشرطیکہ اللہ کی اطاعت سے متصادم نہ ہو۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔ مساوات کا تصوّر یہ ہے کہ قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ بنیادی حقوق سب کے مساوی ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی 'سیرت النبیؐ' میں باقاعدہ، مساوات کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں کہ ''آپ کی نظر میں امیر و غریب، صغیر و کبیر، آقا و غلام سب برابر تھے۔''[۳۳] اگر سیّد سلیمان ندوی، عالمِ بالا میں، اس مصنوعی سیّد سلیمان ندوی کے مساوات مخالف مؤقف سے باخبر ہو جائیں تو وہی ضرب المثل دُہرائیں گے کہ ''من چہ سرایم و طنبورۂ من چہ می سراید۔''

ڈاکٹر فاروقی جمہورت اور مساوات کی تردید میں لکھتے ہیں کہ ''جمہوریّت کی بنیاد مساوات پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اخوّت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے، یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اخوّت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریّت میں زور حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں ''فرائض'' کی ادائیگی پر۔ جمہوریّت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جواب دہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو

جواب دہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریّت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔''

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے ساتھ بھی مسئلہ یہ ہے کہ وہ مغربی جمہوریّت، حقیقی جمہوریّت اور اسلامی جمہوریّت میں تمیز نہیں کرتے۔ علاّمہ اقبال کے پیشِ نظر بھی خلافت ہی ہے، لیکن سوال دراصل یہ ہے کہ خلافت معرضِ وجود میں کس طرح آئے گی؟ کیا غصب سے یا وراثت کی بنیاد پر یا نامزدگی سے یا انتخاب کے ذریعے؟ سوال یہ بھی ہے کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ خلافت پر کسی ایک فرد، خاندان یا طبقے کی اجارہ داری اسلام میں نہیں ہے۔ ابتدا میں خاندانِ قریش کو ترجیح اس لیے حاصل تھی کہ اس وقت کا عرب معاشرہ کسی اور خاندان کی سیادت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ خلافت کی حقدار پوری جماعت ہے۔ جماعت کی مرضی آزادانہ انتخاب ہی کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہے۔ حضرت عمرؓ کو نامزد کیا گیا لیکن دیکھنا یہ ہے کہ نامزد کرنے والا کون تھا: ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر۔ حضرتِ ابوبکرؓ کو پورا یقین تھا کہ عمرؓ بہترین خلیفہ ثابت ہوں گے اور ایسا ہی ہوا، تاہم بیعتِ عام بھی ہوئی کہ اس کے بغیر خلافت کو جواز نہ مل سکتا۔ آج کل بھی پہلے نامزدگی ہوتی ہے اور پھر انتخاب ہوتا ہے۔ حضرتِ ابوبکرؓ کی نامزدگی قبول کی گئی جبکہ موجودہ دور میں متعدد نامزدگیاں ہوتی ہیں اور کوئی ایک منتخب ہوتا ہے۔ ہمارے انتخابی طریقِ کار میں اصلاحات کی بڑی گنجائش ہے۔ الیکشن کمیشن کا آزاد، غیر جانبدار اور ایماندار ہونا، ووٹر لسٹوں کا درست ہونا، امیدواروں کا باکردار ہونا، ووٹوں کی خرید و فروخت کا سدباب اور منتخب امیدوار کا اکثریت کا نمائندہ ہونا ضروری ہے۔

موجودہ دور میں اگر اختیارِ خلافت فردِ واحد کے سپرد کیا جائے (جو پوری

دُنیائے اسلام میں سرِ دست محال ہے) اور اسے جماعت کا مشورہ نہ ماننے کا اختیار بھی حاصل ہو تو آمریت، ملوکیت اور استبداد کا دروازہ کھل جائے گا۔ علاوہ ازیں مشورے کا پورا عمل (process) بے کار ہو کر رہ جائے گا۔ یہ انحراف ہوگا قرآنِ حکیم کی ایک نہیں بلکہ دو آیات سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشورے کے برعکس جو فوج روانہ کی تھی اس کی خاص وجوہ تھیں۔ یہ انتظام خود رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا اور ان سے حضرت ابوبکرؓ کی بے مثل قربت و محبت کا تقاضا تھا کہ وہ اس میں کوئی ردو بدل نہ کرتے۔ اہم تر بات یہ ہے کہ مشورہ قرآن یا سنّت کے مطابق نہ ہو تو مسترد کیا جا سکتا ہے۔ سورۂ الشوریٰ میں ارشاد ہے: وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ ''اور مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورے سے چلتے ہیں۔'' اور سورۂ آلِ عمران میں اللہ کا فرمان ہے: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ''اور اے نبی ان سے معاملات میں مشاورت کرو'' حضرت عمرؓ کی روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ ''مشورے کے بغیر کوئی خلافت نہیں۔'' مولانا ابوالاعلیٰ مودودی شوریٰ کے عنوان کے تحت قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سربراہِ ریاست مسلمانوں کے مشورے اور ان کی رضامندی سے مقرر ہونا چاہیے، اور اسے حکومت کا نظام بھی مشورے سے چلانا چاہیے۔''[5]

ڈاکٹر فاروقی مساوات کے ضمن میں بھی، صاحب امالی کی طرح مغالطوں کا شکار ہیں۔ سب سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کون سی مساوات حقیقت نہیں ہے اور افسانہ ہے۔ سب سے بڑا فرق تو مومن اور کافر کے مابین ہے۔ اس سے قطع نظر مسلمان معاشروں میں کوئی نیک ہے کوئی بد ہے۔ کوئی عقل مند ہے کوئی بے وقوف ہے۔ کوئی محنتی ہے کوئی کاہل ہے۔ کوئی عالم ہے اور کوئی جاہل ہے۔ کوئی امیر ہے اور کوئی غریب ہے۔ کوئی خوبصورت ہے کوئی بدصورت ہے۔ کوئی صحت مند ہے اور کوئی اپاہج ہے۔ کوئی باپ ہے اور کوئی بیٹا ہے۔ اس طرح کی عدم مساوات سے نہ اسلام

متعارض ہے اور نہ اقبال۔ یہ فطری عدمِ مساوات ہے۔ قرآنِ حکیم کے واضح ارشاد کے مطابق صاحب تکریم وہ ہے جو بُرے اعمال سے بچتا ہے اور نیک کام سرانجام دیتا ہے۔

اسلام میں اور اقبال کے نزدیک جو مساوات حقیقت ہے اور افسانہ نہیں ہے وہ قانونی اور بنیادی حقوق کی مساوات ہے۔ امیر ہو یا غریب، باپ ہو یا بیٹا، عورت ہو یا مرد جو جرم کا مرتکب ہوگا برابر کی سزا پائے گا۔ رموزِ بیخودی میں اسلامی مساوات کی جو مثال اقبال نے دی ہے وہ سلطان مراد اور ایک معمار کی ہے۔ معمار نے سلطان کے حکم پر مسجد بنائی جو شاہ مراد کو پسند نہ آئی اور معمار کا ہاتھ کاٹ دیا۔ معمار نے قاضی کے پاس جا کر فریاد کی۔ سلطان کو بلایا گیا۔ قاضی نے قصاص کا قرآنی حکم سنایا تو سلطان نے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ یہ واقعہ بیان کر کے اقبال کہتے ہیں:

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسندِ دیبا یکے است

مطلب یہ کہ قرآن کی نظر میں آقا و غلام برابر ہیں۔ کوئی بوریا نشین ہو یا تخت پر براجمان ہو سب برابر ہیں۔

دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اخوّت اور مساوات ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ملزوم ہیں۔ آزادی چھن جائے یا امتیازات بہت زیادہ ہوں تو اخوّت فروغ نہیں پاتی۔ علاّمہ اقبال نے تینوں کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے اور تینوں کو مقصودِ رسالتِ محمدیہؐ قرار دیا ہے:

کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوَۃٌ اندر دلش حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ در نہادِ او مساوات آمدہ[۶]

یعنی یہ بات کہ تمام مومن آپس میں بھائی ہیں، اُمّت کے دل میں ہے اور

حریت بھی اس کے ضمیر کا سرمایہ ہے۔ اس کے لیے امتیازات کا تصوّر نا قابلِ برداشت ہے اور اس کی سرشت میں مساوات رچی بسی ہوئی ہے۔

ہمارے ہاں صاحبانِ اختیار و اقتدار اور بالائی طبقات کیا کچھ نہیں کرتے۔ ملک ان کی شکار گاہ بنا ہوا ہے۔ گاؤں کی سطح سے لے کر ایوانِ صدر تک ناانصافیوں کا جال پھیلا ہوا ہے۔ اسلامی مساوات یہ ہے کہ ہر ایک کے ساتھ انصاف ہو۔ تعلیم اور معاش کے مواقع برابر ہوں نیز مناصب پر تقرر اہلیت، قابلیت اور دیانت کی بنیاد پر ہو۔ اسلام بلاشبہ معاشی مساوات کا علمبردار نہیں ہے کہ یہ مساوات غیر فطری ہے تاہم قرآنِ حکیم ارتکازِ دولت سے روکتا ہے اور قل العفو کی تعلیم دیتا ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ (لمبی چوڑی) جائدادیں نہ بناؤ اور امتیازات کم کرو۔ اخوّت کے لیے ضروری ہے کہ معاشرہ بہت زیادہ معاشی اونچ نیچ کا شکار نہ ہو اور نہ بالائی طبقہ قانون کی زد سے خود کو بچا لیتا ہو۔

ڈاکٹر فاروقی کے مطابق جمہوریّت حقوق طلبی پر زور دیتی ہے اور اسلام فرائض کی ادائیگی پر۔ جمہوریّت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ اسلام میں حکمران خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔

رسولِ اکرمؐ نے سادہ زندگی بسر کی۔ خلفائے راشدین نے اسوۂ حسنہ ہی کو شعار بنایا۔ منتخب حکمران کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعتِ حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے۔''۷ خلفائے راشدین نے بیت المال کی حفاظت کی اور سرکاری وسائل کو، عیش تو دور کی بات ہے، آرام اور سہولتوں کے لیے بھی استعمال نہیں کیا۔ یہ درست ہے کہ آج کے حکمران خلافتِ راشدہ کے معیار پر پورا نہیں اُتر سکتے۔

خلفائے راشدین کے صدق و یقین اور بے مثل کردار کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے منافی ہے؛ لیکن اگر حکمران طبقہ ٹیکس چوری کرتا ہو، سرکاری وسائل میں بڑے پیمانے پر خورد برد کرتا ہو، لوٹی ہوئی دولت بیرونِ ملک منتقل کر دینے کو شعار بنا لیا ہو، عوامی بہبود کا خیال رکھنے کے بجائے عوام کا خون نچوڑتا ہو، بالا دست طبقات کی ہوسِ زر کے باعث عوام تنگ دستی اور محرومی کا شکار ہو جائیں؛ تو کیا وہ چپ چاپ خواری کی زندگی بسر کرتے رہیں اور اپنے بنیادی حقوق کے لیے آواز نہ اُٹھائیں؟ اگر بالائی اور صاحبِ اختیار طبقہ جو زیادہ تر جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور بدعنوانوں پر مشتمل ہوتا ہے، عوام کا استحصال کر کے عیش کرتا ہو تو اس طبقے کا، بقول اقبال، قلع قمع کرنا ضروری ہے:

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو۸

ہمارے شرق و غرب میں چین اور ایران کے حکمرانوں کا طرزِ بود و باش ہمارے طبقۂ حکما و امرا کو متاثر نہیں کرتا۔

خلفائے راشدین کی سادہ زندگی کو پیشِ نظر رکھنا اس طبقے کے لیے محال ہے؛ تاہم اُمت مسلمہ کے لیے مثال وہی ہیں۔ حضرتِ عمرؓ کا قد لمبا تھا۔ برابری کے اُصول پر ان کے حصے میں ایک چادر آئی جو قمیض کے لیے ناکافی تھی۔ ایک عورت نے، مسجد نبوی میں، حضرتِ عمرؓ سے جواب طلبی کی۔ حقوق طلبی کی مثالیں بھی موجود ہیں، اس کے باوجود کہ خلفائے راشدین خود عوامی بہبود کا خیال رکھتے تھے۔ پاکستان کی ستر سالہ تاریخ اشاریہ ہے بالا دستوں کے عوامی استحصال اور ناانصافی کا جب کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی فرماتے ہیں کہ فرائض پورے کرو۔ حقوق طلبی اور جواب طلبی غلط ہے۔ خدا خود قیامت کے روز سب سے حساب لے گا۔ تم لوگ قیامت تک ان

حکمرانوں سے جواب طلب نہ کرو، حقوق کا مطالبہ نہ کرو کہ یہ باتیں اسلام میں جائز نہیں ہیں:

خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے
ناطقہ سربہ گریباں کہ اسے کیا کہیے

ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ مساوات حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے اور حقوق کا مطالبہ ان کے نزدیک غلط ہے۔ متبادل اخوّت ہے۔ اس کا ''مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کے صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔'' بیک جنبشِ قلم ڈاکٹر موصوف نے حکومت کو اس کے فرائض سے بری الذمہ کر دیا۔ بااثر طبقات کے دباؤ اور اپنی خودغرضانہ حکمتِ عملی کے تحت حکمرانوں نے عوام کو بے روزگاری اور افلاس سے دوچار کر دیا ہے۔ ایک بستی کے لوگ خود غربت کا شکار ہوں تو وہ محتاجوں کو کب تک نان نفقہ مہیا کریں گے۔ چنانچہ ہزاروں عورتیں جسم فروشی کر کے بچوں کا پیٹ پال رہی ہیں اور خودسوزیوں نیز خودکشیوں کے واقعات سامنے آتے رہے ہیں۔ حکومت کو اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دینے کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

مندرجہ بالا مباحث کے ضمن میں ایک عالمِ دین، مولانا زاہد الراشدی، کا نقطۂ نظر بیان کر دینا مناسب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس افتخار حسین چیمہ کے بقول برطانیہ میں ویلفیئر سٹیٹ کے طور پر بے روزگار، نادار اور ضرورت مند افراد کو ریاست کی طرف سے وظائف دینے کا جو سسٹم چل رہا ہے، اسے ترتیب دینے والے دانش ور نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ

اس نے اس سسٹم کا بنیادی خاکہ حضرت عمرؓ کے حکومتی نظام سے لیا ہے اور پنجاب یونی ورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر رفیق احمد کی روایت کے مطابق یورپ کے ملک ناروے میں بچوں کو جو وظیفہ دیا جاتا ہے اسے آج بھی وہاں ''عمر الاؤنس'' کے نام سے پکارا جاتا ہے لیکن کسی مسلمان ملک میں اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا۔۹

مزید لکھتے ہیں کہ:

جو وسائل ہماری دسترس میں ہیں، ان کی تقسیم کا نظام ایسا ہے کہ مراعات یافتہ طبقات، حکمران گروہ اور موقع پرست عناصر ہی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ ہمارے ہاں دولت اور سہولیات کی گردش کی سطح اس قدر بلند ہے کہ عام آدمی وہاں تک رسائی کا تصوّر بھی نہیں کرسکتا۔ ملک کی مجموعی صورتِ حال کا اس حوالے سے اندازہ کرنا کوئی زیادہ مشکل کام نہیں ہے اور ستم ظریفی کی انتہا یہ ہے کہ اس فرق اور تفاوت کو کم کرنے کا کوئی تصوّر نہ ملک کی سیاسی جماعتوں کے ایجنڈے میں موجود ہے اور نہ دینی جماعتوں کے پروگرام میں یہ بات کسی درجہ میں قابلِ توجہ سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ہاں حکومتیں عوام کے سامنے جواب دہ نہیں ہیں جبکہ ایسا بادشاہتوں اور آمریتوں میں ہوتا ہے۔۱۰

پاکستان کے آئین اور طرزِ حکومت کو شریعتِ اسلامی کے مطابق بنانے کے لیے کراچی میں چار روزہ (۲۱ تا ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء) طویل اجتماع ہوا۔ اس میں

جملہ مسالک اور مکاتبِ فکر کے اکتیس علما نے شرکت کی۔ سیّد سلیمان ندوی صدارت کے لیے بھارت سے تشریف لائے۔ بائیس نکات، متفقہ طور پر، طے کیے گئے۔ ایک نکتہ یہ تھا کہ مملکت بلا امتیاز و مذہب ہر ایک کی کفیل ہوگی۔ ایک اور نکتہ یہ تھا کہ رئیسِ مملکت شہری حقوق میں عام مسلمانوں کے برابر ہوگا اور قانونی مواخذے سے بالاتر نہ ہوگا۔ ایک اہم نکتہ کثرتِ رائے سے انتخاب کے حق میں تھا۔[۱۱] اس نکتے کے بارے میں مولانا زاہدالراشدی لکھتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کا موقع ملا تو انھوں نے ماضی کی روایات سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علاّمہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۳۲ سرکردہ علمائے کرام کے بائیس متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کو حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔[۱۲]

سیّد سلیمان ندوی سمیت پاکستان کے جملہ مکاتبِ فکر کے سرکردہ علما کے ان فیصلوں سے امالی کے مصنوعی سیّد سلیمان ندوی اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی آرا کلّی طور پر مسترد ہو جاتی ہیں۔

تُرک سیکولرازم

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے، علاّمہ اقبال کو، ٹھنڈے مزاج کا تجزیہ کار اور پُرسکون مفکّر ماننے سے انکار کیا ہے۔ اس کی وجہ، بطورِ مثال یہ بتائی ہے کہ تُرکی کی حزبِ اصلاحِ مذہبی کے سعید حلیم پاشا نے بھی آزاد اجتہاد اور اسلامی فقہ کی از سرِ نو تشکیل کی حمایت کی ہے اور یہ مؤقف حزبِ وطنی کا ہے۔ حزبِ مذہبی کی طرزِ فکر اسلامی اور

حزبِ وطنی کی سیکولر تھی۔ ڈاکٹر یوسف لکھتے ہیں کہ اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی از سرِ نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔ دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق تُرکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر موصوف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: as if it were a minor mistake

ڈاکٹر تحسین فراقی نے اقبال کے اتاتُرک مخالف اور جمہوریّت مخالف رویے کا ذکر کر کے تُرک اسمبلی کی حیثیت کو، اقبال کی نظر میں، قابلِ اعتراض ٹھہرایا۔ لکھتے ہیں کہ بعد میں مصطفیٰ کمال ہی پر اقبال نے عدم اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔ سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک تُرکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ تُرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ مولانا زاہد الراشدی کے نزدیک جدید تُرکی کا عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بے دخل کرنے کا تھا۔

شریعت سے آزادی، دین و سیاست کی جدائی یا ریاستی معاملات سے مذہب کی بے دخلی اور اسلام سے انقطاع کے بارے میں بلکہ تُرکوں کے متعدد دوسرے فیصلوں پر اقبال نے، اپنی متوازن اور فکر انگیز آرا کا واضح اظہار، اپنی زندگی ہی میں کر دیا تھا۔ یہ کہنا کہ اقبال زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو یہ یا وہ معلومات انھیں حاصل ہو جاتیں، ادھورے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ معترضین کا ایک بڑا مسئلہ ان کا یک طرفہ پن ہے۔ اقبال جیسی بصیرت کا حامل تو کوئی کیا ہوگا، یہ بیچارے اقبال کی بصیرت

(vision) کا ادراک کرنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔

علّامہ اقبال کا ایک طویل بیان (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب) اوائل ۱۹۳۶ء میں منظرِ عام پر آیا تھا اور عام طور پر دستیاب ہے۔[۱۳] اس میں قادیانیت کے علاوہ جدید تُرکی کے بارے میں اُٹھنے والے سوالات کے جواب بھی شامل ہیں۔ کیا تُرکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ جب تک کوئی شخص جماعت اسلام کے دو بنیادی اُصولوں پر ایمان رکھتی ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوّت، اسے ایک راسخ العقیدہ مُلّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔ اس بیان کی روشنی میں امالی کے بزرگ کے الفاظ کافرانہ اور ملحدانہ ان کا اپنا مُنہ چڑا رہے ہیں جو موصوف نے اتاتُرک، تُرک اسمبلی اور خود علّامہ اقبال کے بارے میں استعمال کیے ہیں۔

بیسویں صدی میں دین و ریاست کی یکجائی کے نقیب علّامہ اقبال تھے۔ آج کل ''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا ورد مذہبی پیشواؤں کی نوکِ زبان پر ہے لیکن تب علما کا ایک مؤثر طبقہ اس تصوّر کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔[۱۴] اب مذہب و حکومت یا دین و سیاست کی جدائی پر نہ صرف تُرک ہدفِ اعتراض بنے بلکہ ان کی حمایت کے باعث علّامہ اقبال بھی۔ اس ضمن میں اقبال کا جواب نقل کرنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال نے تُرکوں کے جس اجتہاد کی حمایت کامل طور پر کی وہ اوّلاً عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکمران کا انتخاب ہے اور اس اصول کی حمایت وہ بہت پہلے سے کر رہے تھے۔ حوالے کے لیے Political Thought in Islam (۱۹۰۸ء) اور *Muslim Democracy* (۱۹۱۷ء) کافی ہیں۔ ثانیاً یہ اجتہاد کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جا سکتا ہے، علّامہ اقبال نے، ٹھوس دلائل کی بنیاد پر، اس کا جواز بتایا ہے۔ اکتیس سرکردہ علما کے بائیس متفقہ نکات،

قراردادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کی منظوری کے بعد اب اس معاملے پر پاکستانی قوم کا اتفاقِ رائے (Consensus) ہے۔ کوئی اور معاملہ (issue) ایسا نہیں ہے جس پر اقبال نے تُرک اجتہاد کی حمایت پورے طور پر کی ہو۔

تُرکی کے حوالے سے پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، مذہب وریاست کی علاحدگی کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں:

> مذہب وسلطنت کی علاحدگی کا تصوّر بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے...... ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصوّر کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصوّر سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزرا کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن آخر الذکر رُوح اور مادّہ کی مابعد الطبیعی ثنویّت پر مبنی ہے۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظامِ رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دینوی اُمور سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظامِ معاشری رہا ہے جس کے قوانین بالطبع معاشری ہیں، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔ مابعد الطبیعی ثنویت نے جس پر مذہب وسلطنت کی علاحدگی کا مغربی تصوّر مبنی ہے، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے...... مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علاحدگی محض وظائف کی علاحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب وسلطنت کی علاحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے

جو صدیوں سے اسلامی رُوحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے۔
تجربہ خود بتلا دے گا یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار
کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث
نہ ہوگا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہوگئی ہیں۔ ۱۵

''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا اطلاق عمومی لیکن اصلی تناظر مغربی ہے۔ یہ مصرع جس غزل میں ہے وہ یورپ میں کہی گئی اور اس کے جملہ اشعار یورپی تناظر میں ہیں۔ لندن میں آدابِ سحر خیزی، اشترا کی روس میں پرویزی حیلے، اشترا کیت اور سرمایہ دارنہ جمہوریّت میں دین و سیاست کی جدائی کا نتیجہ چنگیزی، یہ اس غزل کے مضامین ہیں۔ تُرکوں کے حوالے سے، خطبہٗ اجتہاد میں، ریاست و مذہب کی جدائی کے بارے میں اقبال کی جو تحریر ہے اور جس کی معنویت کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث ڈاکٹر محمد یوسف نے یہ جملہ چست کیا: as if it were a minor mistake اسے مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ خطبہٗ اجتہاد کی اصل عبارت یہ ہے:

> The structure of Islam as a religio political system, no doubt, does permit such a view, (the separation of Church and state) though personally I think it is a mistake to suppose that the idea of state is more dominant and rules the other ideas embodied in the system of Islam.16

خطبہٗ اجتہاد میں، اس کے بعد، اقبال نے وہی باتیں کہی ہیں جو اُوپر نہرو کے سوالوں کے جواب میں درج ہوئی ہیں۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ کسی مسلم جمہوری ملک

میں دین کو سیاست سے الگ کرنا محال ہے۔ اسلام خود دُنیا بشمول ریاست پر محیط و غالب ہے۔ سیکولرازم کا مفہوم ''دنیوی'' لیا جائے تو سیکولرازم اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس مفہوم میں دین اور ریاست کی جدائی فقط وظائف کی تقسیم ہے، عقائد کی نہیں ہے۔ پاکستان کا سیکولر، لبرل اور مغرب پرست طبقہ قائداعظم کی اسلامی اہمیت کی بیسیوں تقریروں کو ایک طرف رکھ کر صرف ۱۱/اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کے درپے ہے۔ انھیں کچھ زیادہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ پاکستان میں قانون سازی مسلمان اکثریت کے اجتماعی ضمیر کے خلاف آسان نہیں ہے اور نہ یہ جمہوری عمل ہے۔ توہینِ رسالت کے قانون میں تبدیلی کی کوشش، بعد از خرابی بسیار، حکومت کو ترک کرنا پڑی۔

ڈاکٹر تحسین فراقی کا یہ مؤقف کمزور ہے کہ اقبال کے ہاں جمہوریّت مخالف لے تیز ہوتی گئی۔ جمہوریّت کے بارے میں اقبال کا مؤقف ان پر واضح نہیں ہے۔ یہ مؤقف بھی درست نہیں ہے کہ اقبال نے مصطفیٰ کمال پر بالآخر عدمِ اعتماد کر دیا۔ ان دو دعوؤں کی بنیاد پر تُرک اسمبلی کو ''معرضِ اعتراض و اعراض'' میں ڈالنا محلِ نظر ہے۔

مصطفیٰ کمال کی غلط باتوں پر اقبال گرفت کرتے ہیں اور درست اقدامات کی تحسین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر تُرکوں اور عربوں کو خضرِ راہ (۱۹۲۱ء) ہی میں خبردار کر چکے تھے کہ جو رنگ و نسل کا امتیاز کرے گا، مٹ جائے گا لیکن مصطفیٰ کمال نے وطن پرستی اور اس سے زیادہ نسل پرستی اختیار کی۔ اقبال کی نظم ''طلوعِ اسلام'' (۱۹۲۳ء) اتاتُرک سمیت تُرکوں کی تحسین کا نقطۂ عروج ہے۔ تُرکوں کی فتح پر پورا عالمِ اسلام سرشار تھا۔ اقبال نے اتاتُرک کی تحسین کی؛ ساتھ ہی درست راہ نمائی بھی کی:

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ ونسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

خطبۂ اجتہاد (۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۹ء) تُرکوں سے اتفاق واختلاف کا مظہر ہے۔ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں مصطفیٰ کمال کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب (۱۹۳۶ء) دیتے ہوئے تُرکوں کا دفاع کیا ہے اور ایک معاملے میں اتاتُرک کی خاصی تحسین کی ہے۔ علما کے لیے اجازت نامہ حاصل کرنا لازمی قرار دیا گیا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اتاتُرک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔ آج مجھے اختیار ہوتا تو میں اسے یقیناً اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ حدیث کی رو سے وعظ کا حق اسلامی ریاست کے امیر یا اس کے مقرر کردہ شخص کو حاصل ہے اور یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ اتاتُرک کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین معاملے میں اس کے میدانِ عمل کو کس طرح منور کر دیا ہے۔[۱۷]

اس معاملے کو 'اہم ترین' قرار دینا بظاہر حیران کن ہے لیکن اُمتِ مسلمہ کی نشأۃِ ثانیہ کے لیے "کُلُّ مؤمِنٍ اِخوَۃ" کا بروئے کار آنا ناگزیر ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے فرقہ وارانہ کشیدگی میں کمی اور مسلمانوں کے مشترک احساس وخیال کا فروغ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن کی واضح تعلیم ہے کہ اللہ کی رسی کو سب مضبوطی سے تھامو اور فرقہ بازی سے باز رہو۔ ہمارے ہاں خطیبوں اور واعظوں کو وعظ ونصیحت کی کھلی چھٹی رہی ہے۔ اسلام کے ان علمبرداروں نے اللہ کے فرمان کو پسِ پشت ڈال کر فرقہ پرستی کو فروغ دیا۔ اسلام کی ضروری تعلیمات کو اُجاگر کرنے سے زیادہ اپنے اپنے مسلک اور فرقے کی حقانیت پر زور دیا گیا۔ جملہ فرقے ایک دوسرے کی

شعلہ فشانیوں کا نشانہ بنتے رہے۔ ایک دوسرے کو کائنات کا کالا کافر دیتے رہے۔ نتیجہ پاکستانی قوم کے سامنے ہے۔ یہاں تک نوبت پہنچ گئی ہے کہ مسجدوں اور مقبروں میں بم پھٹائے گئے۔ شمالی وزیرستان میں سنی اور شیعہ فرقے مارٹر توپوں سے ایک دوسرے کے پرخچے اڑاتے رہے۔ اس باہمی منافرت نے دشمن قوتوں کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم کردیا۔

علامہ اقبال کی مجوزہ اور مطلوبہ اسلامی ریاست میں، ان کی خواہش کے مطابق، اگر ابتدا ہی سے وعظ و خطابت کے لیے اجازت نامہ ضروری قرار دیا جاتا اور ریاستی ادارے اسلامی تعلیمات پر مبنی خطبات تیار کر کے تمام مساجد کو مہیا کرتے تو صورتِ حال یقیناً بہتر ہوتی۔ بعد از خرابی بسیار، یہ انتظام اب بھی ضروری ہے۔ عمدہ خطبے تیار کرنے والے ادارے دسیوں کی تعداد میں اب موجود ہیں۔ تین ادارے تو صرف بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد میں کام کر رہے ہیں، دعوہ اکیڈمی، شریعہ اکیڈمی اور ادارۂ تحقیقات اسلامی، اس مقصد کے لیے ایک الگ ادارہ بھی قائم کیا جاسکتا ہے جو تمام مکاتب فکر کے سرکردہ علما اور معروف اقبال شناسوں سمیت اسلامی سکالروں پر مشتمل ہو۔

سعید احمد اکبر آبادی نے لکھا ہے کہ تُرک انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی کے نزدیک تُرکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ مؤقف کہ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کردی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ امالی کے بزرگ نے، تُرک اجتہاد کے تناظر میں، مصطفیٰ کمال اور تُرک پارلیمان کو ملحد قرار دیا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تُرکوں اور تُرک اجتہاد کے بارے میں اقبال کی حمایت و مخالفت کے زاویوں کو اُجاگر کیا جائے تاکہ اقبال کا نقطۂ نظر معلوم ہونے کے بعد کوئی صحیح نتیجہ اخذ کیا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اقبال کے مؤقف کو پوری طرح

سمجھے بغیر اعتراضات داغ دیے جاتے ہیں۔ تُرکوں کے بارے میں، اقبال نے جن آرا کا اظہار کیا ہے، ان کے نمایاں پہلو یہ ہیں:

> ''تین خطبے مکمل کرنے کے بعد اقبال مدراس پہنچے۔ وہاں یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو انجمنِ خواتینِ اسلام کے سپاسنامے کے جواب میں اقبال نے کہا کہ ''تُرکوں نے، جیسا کہ سننے میں آ رہا ہے، بظاہر ایسے قانون بنائے ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں۔ مگر تُرک ایک فوجی قوم ہے۔ مسائل میں موشگافی نہیں کر سکتی۔ وہ قوم کے سپاہی ہیں اور صحیح اجتہاد کرنے والے فقیہ نہیں پیدا کر سکے، جو انھیں صحیح راستہ دکھائیں۔ اس لیے اُنھوں نے ٹھوکریں کھائیں۔''[۱۸]

کچھ دنوں کے بعد، تُرکی کے حوالے سے، سوراجیہ، میں ان کا انٹرویو شائع ہوا۔ اس میں اقبال نے کہا کہ یورپ میں تعلیم کا خالص دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ رُوحانی اور مادی اُمور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔ معاً بعد اقبال کہتے ہیں کہ:

> سب سے پہلی ایشیائی قوم جسے اس مسئلے کو حل کرنے سے واسطہ پڑا تھا، تُرک تھی۔ میں کہوں گا کہ تُرک رُوحانیت و مادیت کے مطلوبہ اجتماع کو حاصل کرنے میں ناکامیاب رہے۔ تاہم میں تُرکوں کی طرف سے مایوس نہیں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ تاتاری نسل اس تیزیِ فہم و ادراک اور اس عمقِ ضمیر سے محروم ہے جو اس مسئلے کے حل کے لیے ضروری تھی۔[۱۹]

ان آرا کے بعد مصطفیٰ کمال کے بارے میں وہ اشعار کہے جو جاوید نامہ

میں شامل ہیں۔ مغرب سے لات و منات (وطنیت پرستی، نسل پرستی اور دوسرے لادینی نظریات) درآمد کرنے پر اتاتُرک کو سخت تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مصطفٰے کمال کے ضمیر میں کوئی نیا جہان نہیں تھا۔ متعلقہ اشعار پیچھے نقل ہو چکے ہیں۔ جاوید نامہ فروری ۱۹۳۲ء میں منظرِ عام پر آیا اور بالِ جبریل جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ بالِ جبریل کے حسبِ ذیل دو شعروں میں سے پہلے میں تُرکوں کی تحسین، ان کی بہادری کے باعث کی ہے۔ عشقِ یداللہی اور حملۂ تُرکانہ میں مشابہت کا اسلوب توجہ طلب ہے۔ دوسرے شعر میں تُرکوں کی تنقیص ہے، اس بنا پر کہ عالمِ اسلام سے نظریں ہٹا کر وہ یورپ کا حصہ بننا چاہتے ہیں:

یا عقل کی روباہی یا عشقِ یدللّٰہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملۂ ترکانہ![۲۰]

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب![۲۱]

اوائل ۱۹۳۶ء میں، پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، اقبال نے تُرکوں کا دفاع کیا ہے اور مصطفٰے کمال کے ایک اقدام کو اس کے اسلامی ضمیر کا نتیجہ بتایا ہے۔ ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ نظم بعنوان آزادیِ فکر، کا تناظر تُرک اجتہاد ہے۔ مسلمان قوم کے سپاہی ترک، جو فکر و تدبر کے سلیقے سے عاری ہیں، آزادیِ افکار سے اپنا تشخص تباہ کر رہے ہیں:

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

اپنا رُخ مشرق کے بجائے مغرب کی طرف کر کے مصطفیٰ کمال ملی مقاصد سے دور ہو گئے۔ نظم بعنوان 'مشرق' میں کہا:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ رُوحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

تاہم تُرک قوم کی تعلیم یافتہ اکثریت اگر چہ اتاتُرک کی پیروی میں اسیرِ فرنگ بنی ہوئی ہے، لیکن مستقبل میں اسلام سے وابستہ قیادت کا اُوپر آ جانا عین ممکن ہے۔ اپنے آخری مجموعہ کلام ارمغانِ حجاز میں اقبال کہتے ہیں:

بملکِ خویش عثمانی امیر است
دلِ آ گاہ و چشمِ او بصیر است
نہ پنداری کہ رست از بندِ افرنگ
ہنوز اندر طلسمِ او اسیر است

(تُرکیہ میں تُرک خودمختار ہیں۔ دلِ آ گاہ اور چشمِ بصیر رکھتے ہیں، لیکن یہ نہ سمجھ لینا کہ یورپ کی غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں بلکہ ابھی تک اس کے جادو میں قید ہیں۔)

خنک مرداں کہ سحرِ او شکستند
بہ پیمانِ فرنگی دل نہ بستند
مشو نومید و با خود آشنا باش
کہ مرداں پیش ازیں بودند و ہستند

(وہ ہستیاں قابلِ مبارک باد ہیں جنھوں نے فرنگی طلسم توڑ دیا اور ان کے عہد پر کبھی اعتبار نہیں کیا۔ خود آشنائی ضروری ہے، ناامید ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ تُرک مسلمانوں میں مردانِ کار

سامنے آتے رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اب بھی موجود ہیں۔)

بہ ترکاں آرزوئے تازہ دادند
بنائے کارِ شاں دیگر نہادند
ولیکن کو مسلمانے کہ بیند
نقاب از روئے تقدیرے کشادند[۲۲]

(تُرکوں کو اللہ نے نئی آرزو دی ہے۔ ان کے طرزِ حکومت کی نئی بنیاڈال دی ہے۔ اب سلطانی جمہور کا دور ہے لیکن وہ مسلمان کہاں ہیں جو دیکھیں کہ تُرکوں نے تقدیر کے چہرے سے نقاب ہٹا دیا ہے۔)

تُرک دلِ آگاہ اور چشم بصیر رکھتے ہیں لیکن ابھی تک یورپ کی ذہنی اور تہذیبی غلامی میں اسیر ہیں تاہم ان میں عظیم افراد پیدا ہوتے رہے ہیں اور اب بھی ہیں۔ یہ فرنگیوں کا طلسم توڑ دیں گے۔ تُرکوں کا اجتماعی ضمیر، عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر بروئے کار آ رہا ہے۔ دوسرے مسلمان ممالک کو یہ نظام اختیار کرنا چاہیے۔

اس عرصے میں اقبال نثر میں بھی تُرک نسل پرستی اور وطن پرستی کو ہدفِ تنقید بنا رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مایوسی سے منع کر رہے تھے اور تبدیلی کی خبر بھی دے رہے تھے۔ اتاتُرک کی سرکردگی میں اسلام کی غلط تاویل کے بارے میں اقبال کہتے ہیں:

وطنی قومیّت اگرچہ اتحادِ اسلامی کے خلاف سب سے بڑا خطرہ ہے، لیکن افسوس ہے تُرک خود ہی اس تحریک کا شکار ہو گئے جو ان کے خلاف اُٹھائی گئی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ دُنیائے اسلام سے کٹ کر وہ

اپنی جگہ اور زیادہ مضبوط ہو جائیں گے۔ پھر جب دورانِ جنگ
عالمِ اسلام نے ان کی تائید میں کوئی آواز اُٹھائی، نہ عملاً اس سلسلے میں
کچھ کیا؛ برعکس اس کے عین اس وقت جب انھیں امداد کی ضرورت تھی
عربوں نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تو ان کے جذبۂ وطنیت میں
اور بھی غلو پیدا ہوا۔ مصطفےٰ کمال، کمال پاشا سے اتاتُرک بنے اور
انجام کاران کی تقلید میں ہر کہیں اسلام کی تعبیر نسلی اور وطنی نقطۂ نظر
سے ہونے لگی۔[23]

اس گفتگو کے آغاز میں اقبال کا کہنا تھا کہ ''اس میں کوئی شک نہیں عملاً کمال پاشا ہی نے اس تحریک کی رہنمائی کی، لیکن عالمِ اسلام بالخصوص عربی دُنیا میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا۔ کمال پاشا نے جو کچھ کیا وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتدا نہیں تھی۔ ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔''[24] ''اپنے مکتوب بنام مسعود عالم ندوی، مؤرخہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء میں اقبال کہتے ہیں کہ ''باقی، یہ بات صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں۔'' لیکن ساتھ ہی یہ ارشاد قابلِ ذکر توجہ ہے کہ ''تُرکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔''[25]

مسئلہ فلسطین پر اقبال کے بیان میں ایک اہم بات تُرکوں کے بارے میں ہے۔ اس کا تناظر انگریزوں اور ہندوؤں کے، تُرکوں پر، الزامات ہیں لیکن یہ بات قدامت پرست مسلمانوں کے لیے بھی لمحۂ فکریہ ہے۔ اقبال نے کہا کہ '' گاہے گاہے اب بھی یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ تُرک تارکِ اسلام ہو رہے ہیں۔ تُرکوں پر اس سے بڑا بہتان نہیں باندھا جا سکتا۔ اس شرارت آمیز پروپیگنڈے کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو تاریخِ تصوّراتِ فقہ اسلامی سے نابلد ہیں۔''[26] اس سے پہلے، ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو

سوراجیہ میں اقبال کا جو انٹرویو شائع ہوا تھا، اس میں اقبال نے کہا کہ ''ترکی کے عامۃ الناس مذہب کے ویسے ہی دلدادہ ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس معاملے میں ترکی کے مسلمان اور ہندوستان کے مسلمان میں کوئی فرق نہیں۔''

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غازی رؤف پاشا کا مؤقف بیان کر دیا جائے۔ ان کا شمار عالم اسلام کی معدودے چند ہستیوں میں ہوتا تھا۔ کمالی دور میں اوّل اتاتُرک کا ساتھ دیا، پھر شاید ان کی مغرب پسندی اور جذبۂ وطنیت سے اختلاف کے باعث ملک بدر ہو گئے۔ وہ اس تُرکی کا آخری نشان تھے جس نے دولتِ عثمانیہ کے نام سے کبھی اسلام کی سیاسی عظمت کا سکہ سارے یورپ میں بٹھا دیا تھا۔ ۲۷ غازی موصوف مارچ ۱۹۳۳ء میں فرانس سے دہلی تشریف لائے اور جامعۂ ملیہ میں، علّامہ اقبال کی صدارت میں ''وطنیت اور اتحادِ اسلامی'' کے موضوع پر لیکچر دیا۔ اس حوالے سے سیّد نذیر نیازی لکھتے ہیں:

> مسلمانوں کے ذہن میں ایک عام تُرک کا تصوّر، اسلامی مجاہد کا تصوّر تھا اور غازی موصوف چاہتے تھے اس تصوّر کو، کمالی انقلاب کے باوجود، قائم رکھیں، وہ بار بار کہتے اور دِلی جوش وخلوص سے کہتے کہ تُرک قرآنِ عظیم الشان کی تعلیمات پر دل سے ایمان رکھتے ہیں۔ قرآنِ عظیم الشان کے الفاظ ان کی زبان سے نہایت بھلے معلوم ہوتے تھے، لیکن پھر تُرکی حکومت دنیاوی (secular) حکومت بن چکی تھی۔ تُرکی میں قانون کی بنا قرآن مجید پر نہیں تھی، نہ تُرکی قومیّت کے لیے مسلمان ہونا ضروری تھا۔ مگر یہ باتیں تھیں، جن کا غازی موصوف کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ وہ خود بھی تو اسی اختلاف کی

بنا پر کہ کمالی انقلاب نے تُرکوں کا رشتہ عالم اسلام سے منقطع کر دیا، بلکہ مذہب کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کی ہے جس کے جواز کی از روئے اسلام کوئی صورت نہیں، جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ مگر وہ کہتے اور بڑے شد و مد سے کہتے کہ یہ ایک مجبورانہ فعل تھا جو کمال پاشا کو جنگِ عظیم کے بعد اختیار کرنا پڑا۔ ان کا کہنا تھا کہ تُرکی کی اس ظاہری تبدیلی سے مسلمان بددل نہ ہوں۔ وہ کمال پاشا کے بھی معترف تھے اور جہاں تک تُرکوں کا معاملہ تُرکی قوم کی حیثیت سے تھا وہ انھیں اس کا محسن اور نجات ہندہ تصوّر کرتے تھے۔ ۲۸

تُرکوں کو اقبال عالمِ اسلام کے سپاہی تو سمجھتے ہی تھے، اجتہاد کے ضمن میں ان کی پہل کا بھی خیر مقدم کیا۔ بعض دوسرے مسلمان ممالک کے ساتھ تُرکی کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ ''اسلام اور تمدن اسلامی اس وقت دُنیا کے ہر نزدیک و بعید خطے میں ایک عظیم انقلابی کیفیت سے دوچار ہے۔ تُرکی کا اجتہادی اقدام، ایران کا دورِ تجدّد، مصر کا جوشِ اصلاح، افغانستان کا مغربی توغل، غرض عالم اسلام کے جس نقطۂ مدنیت پر نظر ڈالیے حیات کا ایک ہنگامہ زار برپا ہے۔''۲۹

تُرکی میں اتاتُرک کا وہی مقام و مرتبہ ہے جو پاکستان میں قائداعظم کا ہے۔ علاوہ ازیں تُرک دستور سیکولر ہے اور فوج اس کی حفاظت کرتی ہے۔ اس کے باوجود اقبال نے تُرکوں سے مایوس نہ ہونے کی بات بار بار کی ہے۔ تبدیلی کی پیش گوئی بھی ایک سے زیادہ مرتبہ کی ہے۔ اسلام سے تُرکوں کی محبت کا نتیجہ مغرب سے نجات اور اسلامی بیداری کی شکل میں، اقبال جمہوری عمل کے ذریعے، دیکھ رہے تھے۔ تُرکی بڑی

حد تک تبدیل ہو رہا ہے۔ اس وطنی، دُنیاوی اور لادینی تحریک سے عدنان مندریس اُبھرے اور وزیر اعظم بننے کے بعد عربی اذان بحال کر دی اور حج پر پابندی ختم کر دی۔ نجم الدین اربکان نے، ایک حد تک، تُرکی کی کایا پلٹ دی۔ ان کی فضیلت پارٹی نے انتخاب میں اکثریت حاصل کی۔ اربکان کا یقین غیر متزلزل تھا لیکن انھیں چلنے نہ دیا گیا۔ اُردوان کے سامنے عدنان مندریس کو پھانسی ہوئی تھی۔ اربکان کی بنائی ہوئی تین پارٹیوں پر یکے بعد دیگرے پابندی لگائی گئی۔ چنانچہ طیب اُردوان اور عبداللہ گل نے عشق کے ساتھ عقل کی آمیزش کی اور سیکولر دستور کی زد سے بچتے ہوئے تُرکی کا رُخ اسلام کی طرف پھیر دیا۔ اگر ان کی AK (ترقی اور عدل) پارٹی نے انتخابات میں دو تہائی اکثریت حاصل کر لی تو تُرکی کا سیکولر دستور تبدیل ہو جانے کا بھی روشن امکان ہے۔

تُرکی اور پاکستان دونوں جگہ عوام کی اکثریت اسلام سے وابستہ ہے۔ دونوں ملک غلط رجحانات کا شکار بھی ہیں۔ تُرکی میں نسل پرستی اور وطن پرستی ملکی سطح پر ہے جو ملی اتحاد کے لیے مضر لیکن قومی یکجہتی کے لیے مفید ہے۔ چونکہ اسلامی ذہن رکھنے والے برسرِ اقتدار ہیں، اس لیے تُرکی کا رُخ اسلام کی طرف نسبتاً زیادہ ہو گیا ہے۔ پاکستان میں نسلی اور لسانی تعصب علاقائی سطحوں پر ہے، جو ملک اور ملّت دونوں کے لیے مضر ہے۔ تُرکی کا دستور سیکولر ہے لیکن وہاں فیصلہ ساز قوّت، بڑی حد تک، اسلامی ہے۔ پاکستان کا دستور، بڑی حد تک، اسلامی ہے لیکن یہاں سیکولر مغرب پرستوں کا راج ہے۔ اکیسویں صدی کے پہلے عشرے میں تُرکی کی جو صورتِ حال ہے، اسے اقبال پون صدی پہلے دیکھ رہے تھے۔ تُرک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے۔ ان میں اب زندگی پیدا ہو چکی ہے جو تغیر، حرکت اور توسیع سے عبارت ہے۔[۳۰] پاکستان اور تُرکی کے موازنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جائے گا۔

صرف ایک مثال کافی ہے۔ نائن الیون کی مشکوک دہشت گردی کے بعد، ایک امریکی فون کال پر، پاکستان ڈھیر ہو گیا۔ امریکہ نے ہمارے پڑوسی مسلمان ملک پر وحشتناک بمباری کی جس کے لیے ہر سہولت ہماری سیکولر مغرب پرست حکومت نے فراہم کی۔ ہوائی اڈے اور رسد کے زمینی راستے دیے گئے تاکہ افغانوں کے خلاف اتحادی افواج جنگ کر سکیں اور انھیں مغلوب کر سکیں۔ intelligence sharing کے نام پر اپنے قبائلیوں اور افغان مجاہدین کے خلاف جاسوسی کر کے معلومات اغیار کے حوالے کی جاتی رہیں۔ حربی تعاون کے سلسلے میں ان قبائلیوں پر بمباری ہم نے خود کی جو افغانستان جا کر قابض افواج کے خلاف لڑتے تھے۔ ردِّعمل میں پاکستان خودکش حملوں اور دوسری دہشت گردانہ کارروائیوں کا شکار بنا۔ سیکولر انتہا پسندوں نے مذہبی انتہا پسندی اور دہشت گردی کا قلع قمع کرنا چاہا لیکن ہر اقدام کے بعد اس میں اضافہ ہوا۔ بغیر چھان بین کے سیکڑوں ویزے اغیار کو دیے گئے اور پاکستان ریمنڈ ڈیوسوں کی آماجگاہ بن گیا۔ امن وامان تباہ ہوا تو سرمایہ کاری رک گئی۔ بحیثیتِ مجموعی پاکستان کا استحکام داؤ پر لگ گیا۔ دس بارہ برسوں میں امریکہ نے جو امداد دی بیس ارب ڈالر سے کم تھی جب کہ پاکستان کا معاشی نقصان سو ارب ڈالر سے زیادہ ہو گیا۔

مذہبی شدت پسندوں کو بھی، بڑی حد تک، اغیار نے اپنا آلۂ کار بنا لیا اور انھوں نے ریاستِ پاکستان پر حملے کیے، چنانچہ ''ضربِ عضب'' کی ضرورت پڑی۔

ٹُرکی عرصے سے امریکی اتحادی تھا لیکن جب مطالبہ ہوا کہ عراق پر بمباری کے لیے ہوائی اڈے دیے جائیں اور فوج کشی کے لیے زمینی راستہ فراہم کیا جائے تو ٹُرکی کا جواب پاکستان سے مختلف تھا۔ امریکہ ٹُرکی کو پچیس ارب ڈالر تک ادا کرنے کو تیار تھا لیکن ٹُرک حکومت نے معاملہ پارلیمان کے سپرد کر دیا جس نے بڑی رقم مسترد کرتے ہوئے ایک مسلمان ملک کے خلاف جنگ کے لیے تعاون کرنے سے انکار

کر دیا۔ تُرک اجتہاد (جمہوریّت) اور تُرک پارلیمان کے خلاف زورِ قلم صرف کرنے والے اور اقبال پر خوش فہمی کا الزام لگانے والوں کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہاں کھڑے ہیں۔ جو دانشور اور عالمانِ دین فکرِ اقبال کی وسعت، اس کی بلندی اور اس کے امکانات کا ادراک تک نہیں کر پاتے، وہ اقبال پر اعتراضات کے تیر چلانا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ افسوس کا مقام ہے۔

عربی کی جگہ تُرکی

اقبال نے لکھا ہے کہ تُرک شاعر ضیا گوک الپ کا، مادری زبان کے بارے میں، یہ مؤقف ہے کہ ''اگر مذہب کا مقصد فی الواقعہ یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے لیکن شاعر کہتا ہے کہ جب تک اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جاتے ایسا ہونا ناممکن ہے۔'' اس مؤقف کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے کہ ''عربی کو تُرکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی، بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے۔ مگر پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔''[۳۱] اس کے بعد علاّمہ اقبال نے محمد ابن تومرت کی مثال دی ہے جس نے ناخواندہ بربر قوم کی خاطر قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بربری زبان میں کرنے کا حکم دیا تھا اور اذان بھی بربری میں کر دی تھی۔ ڈاکٹر محمد یوسف نے اس پر یہ اعتراض جڑ دیا کہ اقبال نے اس جملے یعنی ''شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے'' کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے۔ اپنی تاریخ دانی کے بل بوتے پر ڈاکٹر موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کسی معتبر تاریخ سے اقبال کے بیان کی

تصدیق نہیں ہوتی اور اقبال محض ایک برے مقدمے کی پیروی کر رہے ہیں۔

ابنِ تومرت کے معاملے پر ڈاکٹر تحسین فراقی نے بھی مفصل بحث کی ہے اور اس کا ماحصل ان جملوں میں بیان کیا ہے:

''اوّل تو ابنِ تومرت کے بربری میں اذان دینے کے حکم کا کوئی ثبوت مستند تواریخ سے نہیں ملتا۔ دوسرے یہ اگر اس کردار اور شخصیت کے حامل شخص سے اس طرح کا کوئی حکم اور ایماء صادر ہوا ہو تو ایسا نہیں جسے حال کے کسی مماثل فیصلے یا واقعے کے لیے بطور سند پیش کیا جا سکے۔''۳۲

معاملہ سند پیش کرنے کا نہیں ہے۔ اقبال نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ شاعر ضیا کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے اور چونکہ اسلامی تاریخ میں اس قسم کا واقعہ پہلے بھی ہوا تھا، اس لیے اس کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کو اپنی تاریخ دانی کا بڑا زعم تھا۔ ڈاکٹر فراقی نے بھی انھیں سند جان کر مندرجہ بالا دعویٰ کر دیا۔ ان کے مضمون کی متعلقہ عبارت کو فراقی نے حسبِ ذیل ترجمے کی شکل میں پیش کیا ہے:

تمام قابلِ اعتماد تواریخ مثلاً تاریخ ابن خلدون، الحلل الموشیہ، المراکشی کی المعجب اور ابن زرع کی روض القرطاس میں ان عجیب وغریب باتوں کا کہیں ذکر نہیں ملتا جو اقبال نے بیان کی ہیں۔۳۳

خطباتِ اقبال کے مرتب وشارح ایم سعید شیخ نے تین مستند تواریخ بشمول روض القرطاس کے حوالے پیش کر کے بتایا ہے کہ ابن تومرت نے، بربری زبان میں، اذان دینے کی ترکیب وضع کی۔ بعد میں سرکاری حکم کے ذریعے عربی میں اذان دینے

کا عمل بحال کر دیا گیا۔[۳۴] اقبال چند نئے مباحث ۱۹۹۷ء میں شائع ہوئی جب کہ خطباتِ اقبال مرتبہ ایم سعید شیخ کی اشاعت ۱۹۸۶ء میں ہوئی تھی۔ ڈاکٹر فراقی نے خطباتِ اقبال مطبوعہ شیخ محمد اشرف کے حوالے دیے ہیں اور ایک بہت اہم تحقیقی کام سے استفادہ نہیں کیا۔ علاّمہ اقبال کے بیان کو غلط ٹھہرانے کے لیے پوری چھان بین ضروری تھی۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی، بغیر ضروری تحقیق کے یہ اعتراض دہرایا ہے۔ تاہم یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ ''امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فارسی میں قرآن مجید کی قرأت کرنا جائز ہے۔''[۳۵]

ہمارے ہاں اکثر لوگ زندگی بھر بغیر سمجھے نماز پڑھتے اور تلاوت کرتے رہتے ہیں۔ ان کے لیے، کم از کم، ترجمہ سیکھنا لازمی قرار دیا جانا چاہیے۔

اصل معاملہ ابن تومرت کا بھی نہیں، عربی کو تُرکی سے بدلنے کا تھا۔ اقبال نے اپنے مؤقف کی وضاحت کر دی۔ مزید وضاحت اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے جو خود فراقی نے Mementos of Iqbal سے نقل کیا ہے۔[۳۶] اقبال نے لکھا ہے کہ مصطفیٰ کمال کا یہ اقدام پیش قدمی نہیں، پسپائی ہے۔ اپنی اہمیت کے اعتبار سے قدیم مذاہب وطن پرستانہ تھے۔ نماز کا تُرکی میں پڑھا جانا دراصل اسلام پر وطن پرستانہ رنگ چڑھانے کی ایک کوشش ہے۔ کیا اسلام کی وسعت اس نقطۂ نظر سے سمجھوتا کر سکے گی؟ یہ تو وقت ہی بتائے گا۔ (وقت نے اس نقطۂ نظر کو مسترد کر دیا۔) اقبال مزید لکھتے ہیں کہ نماز با جماعت ایک آفاقی ادارہ ہے اور عربی جس ملک کی زبان ہے وہ بّرِ اعظموں میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ عربی الہام کی زبان ہے لہٰذا نماز کی ادائیگی اور تلاوت عربی میں ہونی چاہیے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۵۰

۲۔ ساحل، جون ۲۰۰۲ء، صفحہ ۷۶

۳۔ خلافت و ملوکیت، صفحات ۳۵۔۳۶

۴۔ سیرۃ النبیؐ، جلد دوم، صفحہ ۳۳۲

۵۔ خلافت و ملوکیت، صفحات ۶۹۔۷۰

۶۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۲۷

۷۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۲۷

۸۔ فرمانِ خدا۔ بالِ جبریل

۹،۱۰۔ دیکھیے، عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۲۱۶۔۲۱۷

۱۱۔ دیکھیے، انسائی کلوپیڈیا پاکستانیکا، صفحات ۲۸۹۔۲۹۰

۱۲۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحہ ۸۳

۱۳۔ Reply to Questions raised by Pundit Iawaherlal Nehru کے عنوان سے یہ بیان *Thoughts and Reflections of Iqbal* میں شامل ہے۔ *Discourses of Iqbal* میں بھی شامل ہے۔ *Speceches* *Writings and Statements* میں Iqbal and Ahmadism کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا ترجمہ از میر حسن الدین، حرفِ اقبال، میں بار بار چھپتا رہا ہے اور اقبال اور احمدیت، مرتبہ بشیر احمد ڈار میں بھی شامل ہے۔

۱۴۔ علما کے لیے جوہری سائنسدان کی تشبیہ اور غیر علما (laymen) کی ان کے ساتھ شراکتِ کار کو ایٹمی خطرہ قرار دینے کے معاملے پر دوبارہ غور کریں تو ایک متبادل تشبیہ

زیادہ موزوں نظر آتی ہے۔ یہ تشبیہ کیمیا گری کی ہے اور کیمیا گر دو طرح کا ہوسکتا ہے۔ ایک وہ کیمیا گر جو عام انسان کو کندن بنا دیتا ہے:

مقامِ گفتگو کیا ہے اگر میں کیمیا گر ہوں
یہی سوزِ نفس ہے اور میری کیمیا کیا ہے! (بالِ جبریل، صفحہ ٨١)

دوسرا کیمیا گر وہ ہوتا ہے جو تانبے سے سونا بنانا چاہتا ہے۔ اسے ادراک ہی نہیں ہو پاتا کہ تانبے سے سونا بنانے کا اس کا عمل محض بے کار ہے۔ متحدہ قومیّت والے (نیشنلسٹ) علما کا یہی حال رہا ہے۔

١٥۔ حرفِ اقبال، صفحات ١٤٢۔١٤٣

١٦۔ *The Reconstruction of Religious thought in Islam*، ص ١٢٢

١٧۔ حرفِ اقبال، صفحات ١٤٠۔١٤١

١٨، ١٩۔ گفتارِ اقبال، صفحات ٨٢، ٢٢٤

٢٠، ٢١۔ بالِ جبریل، صفحات ٩٨، ١١٣

٢٢۔ تُرکِ عثمانی مشمولہ حضورِ ملّت۔ ارمغانِ حجاز

٢٣، ٢٤۔ اقبال کے حضور، صفحات ٣٣٦، ٣٣٥۔٣٣٦

٢٥۔ اقبال نامہ، صفحہ ٣٣٩

٢٦۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ٢٢٥

٢٧، ٢٨۔ دیکھیے، مکتوباتِ اقبال، صفحات ٩٤ (حاشیہ)، ١٠٢

٢٩۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ١٦٩

٣٠۔ ''ان کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے۔'' الطاف احمد اعظمی کا ترجمہ ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس وقت کے تُرکی میں اقبال کا تصوّرِ خودی پوری طرح بروئے کار آ گیا تھا۔ اقبال اصلاً قدامت پرستی ترک کر کے تُرکوں کے نئے سفر کا ذکر رہے ہیں جو حرکت، تغیر اور توسیع سے عبارت ہے۔

٣١۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ٢٤٨

۳۲،۳۳۔ دیکھیے اقبال۔ چند نئے مباحث، صفحات ۵۰ تا ۵۳

۳۴۔ دیکھیے، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، صفحہ ۱۹۳، حاشیہ ۲۹

۳۵۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۲۔۷۳

۳۶۔ دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۶۳

☆......☆......☆

ساتواں باب

بابی، بہائی اور وہابی تحریکیں

ساتواں باب

بابی، بہائی اور وہابی تحریکیں

محمد البھی لکھتے ہیں کہ مستشرقین پر اعتماد کرنے کے سبب اقبال نے بابی اور بہائی تحریکوں کو جدید اسلامی تحریکیں قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں چونکہ اقبال نے ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ نہیں کیا تھا، اس لیے انھیں وہابی تحریک کا اثر قرار دیا۔[1] ٹُرک اسمبلی کے بعض افسوسناک فیصلوں پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر تحسین فراقی، ابن تومرت والے معاملے پر، اپنے زعم میں، اقبال کو مات دینے کے بعد، ایک اور وار بابی تحریک کے حوالے سے کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی میں، ایران میں، اُٹھنے والی بابی تحریک کو بھی اقبال وہابی تحریک کا فیضان واثر بتاتے ہیں۔ اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں، اس کو wonderful sect کہا ہے اور اسے جدید ایران کی عظیم مذہبی تحریک قرار دیا ہے جب کہ اس تحریک کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا جیسا کہ خود بعد میں اس کے ایک علمبردار بہاء اللہ کی تحریروں سے واضح ہے جو قرآن کو منسوخ قرار دیتا تھا۔ خود تحریک کے بانی سیّد علی محمد باب کا دعویٰ تھا کہ وہ اللہ سے ہم کلام ہوتا ہے اور اس کی طرف وحی نزول کرتی ہے۔[2] کیا ایسی تحریک وہابیت سے فیضان اندوختہ ہوسکتی ہے جسے اقبال نے جدید اسلام کی اوّلین دھڑکن سے تعبیر کیا ہے؟ مولانا سعید احمد اکبرآبادی رقم طراز ہیں:

> علاّمہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصوّر نہیں ہے، اس بنا پر اوّل تو

شیخ محمد عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور تُرکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشأۃ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا علاقہ بھی نہیں ہے اور تُرکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ اسی طرح شیخ سنوسی کی تحریک فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک اعلانِ جنگ تھا۔ اگرچہ شیخ سنوسی ذاتی طور پر ایک بلند پایہ عالم اور پرلے درجے کے صوفی تھے۔ علیٰ ہذا القیاس نجد میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نیم مذہبی اور نیم سیاسی تھی، اس تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک سے شرک اور بدعات کا قلع قمع کر دیا اور اپنی حکومت قائم کی۔ لیکن جو حضرات سگریٹ نوشی اور تمباکو کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہوں اور اس زمانے میں بھی زمین کی عدمِ حرکت اور سکون کے قائل ہوں ان سے کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام کے موجودہ مسائل کا حل تلاش کر سکیں گے۔ ۳

امالی کے بزرگ نے سوال اُٹھایا ہے کہ کیا وہابی اجتہادی تحریک تھی؟ ان کا بیان ہے کہ اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جا سکتی کہ انگریز استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی۔ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ عالمی اختفالِ اسلامی کراچی تو ملکی صورتِ حال سے مایوس تھی جبکہ شاعرِ مشرق بابی، وہابی اور تُرک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔

محمد البہی، تحسین فراقی اور سعید احمد اکبر آبادی کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کو اسلامی یا اسلامی نشأۃِ ثانیہ کی علامت قرار دیا۔ محمد البہی کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کا مطالعہ براہِ راست نہیں کیا تھا۔ البہی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ڈاکٹر خالد مسعود نے قرۃ العین کی مثال دی ہے جو حلاّج کی طرح ایک مضطرب رُوح تھی اور جسے اقبال نے جاوید نامہ میں جگہ دی۔ ڈاکٹر موصوف مزید لکھتے ہیں:

> In fact in his lecture Iqbal had not discussed Babi or Baha'i movement in detail as one might get the impression from Bahi's remarks. He had only made passing remarks, calling Wahabi movement "the first throb of life in modern Islam", Iqbal had characterised Babi movement as "only a persian reflex of Arabian Protestanism." It was neither the question of Islamicity nor that of influence of these movements. It was only a point of camparison that both were protest movements against the tradition.4

بابیت شیعہ مجتہدین کے خلاف ایک احتجاجی تحریک تھی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی میں اضافے کے ساتھ ساتھ اس کی اسلامی حیثیت گھٹتی گئی۔۵ ضربِ کلیم کی ایک نظم میں اقبال نے علی محمد باب کی خبر لی ہے۔۶ بابیت کے اندر سے ایک نیا فرقہ بہاء اللہ نے پیدا کیا۔ بقول اقبال ”ایران میں مجتہدینِ شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکامِ قرآنی ہی کا

منکر ہے۔''۷ جاوید نامہ میں اسے مرزا قادیانی کی طرح جعلی پیغمبر قرار دیا:

صحبتش با عصرِ حاضر در گرفت　　　حرفِ دیں را از دو 'پیغمبر' گرفت

آں ز ایران بود و ایں ہندی نژاد　　　آں ز حج بیگانہ و ایں از جہاد!۸

۱۹۳۵ء میں سٹیٹس مین کے نام ایک خط میں لکھا کہ ''ایران میں بہائیوں نے ختمِ نبوّت کے اُصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اُنھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ ایک الگ جماعت ہیں۔ مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔'' اس موقع پر علاّمہ اقبال نے قادنیوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ یا تو بہائیوں کی تقلید کریں (اور اعلان کر دیں کہ ہم مسلمان نہیں ہیں) اور یا تاویلوں کو چھوڑ کر ختمِ نبوّت کے اُصول کو اس کے پورے مفہوم کے ساتھ قبول کر لیں۔۹

بہائی مذہب کو اقبال نے قادیانیت ہی کی طرح اسلام سے انحراف قرار دیا، چنانچہ لکھتے ہیں:

> وحدتِ اسلامی مشتمل ہے اسلام کے دو بنیادی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکانِ شریعت کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ وحدتِ اسلامی کے یہی عناصر ہیں جو رسولِ کریمؐ کے زمانے سے اب تک قائم ہیں گو حال میں بہائیوں نے ایران اور قادیانیوں نے ہندوستان میں ان عناصر میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔۱۰

تسامحات اقبال سے ہوئے ہیں۔۱۱ لیکن جس طرح ابن تومرت اور بہائی نیز وہابی تحریکوں کے ضمن میں اقبال کو نیچا دکھانے کی کوشش کی گئی ہے، یہ تحقیق کا کوئی عمدہ نمونہ نہیں ہے۔ سعید احمد اکبر آبادی اور امالی کے بزرگ نے، وہابی تحریک کے بارے میں، اقبال کو

ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ اوّل الذکر کی غلط فہمی اور مؤخر الذکر کی شدت پسندی کا نتیجہ ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وہابی تحریک کو، عہدِ حاضر کے مسلمانوں میں، زندگی کا اوّلین ارتعاش قرار دیا ہے۔ معترضین نے اسے غلط نہیں کہا۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وضاحت کر دی ہے کہ ''یہاں بحث آزادیٔ اجتہاد کی اس رُوح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔''[۱۲]

یہاں وہابیت کے دوسرے پہلو بیان نہیں ہوئے۔ اقبال نے دوسرے موقعوں پر ان کا ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کو اقبال نے کہا:

میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیتِ ایک نظامِ مدنیت اس نے اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصوّر قائم کیا نہ اس تصوّر کی رعایت سے اُمّت کا...... وہابیت کی یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب خوب فائدہ اُٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا۔ مخالف بھی اور موافق بھی۔ ردِ تقلید اور ازالہ بدعات گو اپنی جگہ پر ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث و نظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیاتِ ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔ بایں ہمہ اس تحریک سے کئی ایک تحریکیں پیدا ہوئیں۔[۱۳]

حوالے اور حواشی

۱۔ بحوالہ Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.۔ صفحہ ۱۹۴، نیز دیکھیے:
خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۴۹-۵۱

۲۔ اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۵۳

۳۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۹۔۷۰

۴۔ Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.۔ صفحہ ۱۹۵

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، فلسفۂ عجم، صفحات ۲۳۳۔۲۳۴

۶۔ محمد علی باب۔ ضربِ کلیم

۷۔ اقبال کا مکتوب بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسّم مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحہ ۹۸

۸۔ خطاب بہ جاوید (سخنے بہ نژادِ نو)۔ جاوید نامہ ، پیغمبر کا لفظ واوین میں ہے، چنانچہ اس کا مفہوم جعلی پیغمبر ہے۔

۹،۱۰۔ حرفِ اقبال، صفحات ۱۱۷، ۱۴۶

۱۱۔ مثلاً اقبال نے ابن تومرت کو ''مسلم سپین کا مہدی'' لکھا ہے جبکہ اس کا تعلق شمالی افریقہ سے تھا۔ سیّد نذیر نیازی نے اس کی نشاندہی کی ہے۔ (تشکیلِ جدید، صفحہ ۲۴۸، حاشیہ ۱۰۸) یا مثلاً علی محمد باب کو ضربِ کلیم میں محمد علی باب لکھا ہے، اگرچہ پی ایچ ڈی کے مقالے میں علی محمد باب ہی لکھا تھا۔

۱۲۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۳۵

۱۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کے حضور، صفحات ۳۲۰۔۳۲۱

☆......☆......☆

آٹھواں باب

مغرب
کے
اثرات

آٹھواں باب

مغرب کے اثرات

مصری عالم محمد البھی نے فکرِ اقبال کی زیادہ تر توضیح وتحسین کی ہے لیکن کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال پر مغربی فلسفے کا گہرا اثر ہے اور مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ البھی کے خیال میں بابی اور بہائی تحریکوں کو اسلامی قرار دینے کی غلطی بھی مستشرقین پر اقبال کے بھروسے کا نتیجہ ہے۔ امالی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اقبال مرحوم اسلام پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی علما وفقہا کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین اور مستشرقین کے حوالے، اپنے مؤقف کی تائید میں، پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔

مغربی فلسفے کے گہرے اثر کا تاثر درست نہیں ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل کے پہلے باب میں اس موضوع پر سیر حاصل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ بہاء اللہ اقبال کے نزدیک قرآنی احکام کا سرے سے منکر تھا۔ امالی کے بزرگ کٹھ ملائیت سے اُوپر نہیں اُٹھ پاتے۔ ہر مغربی فلسفی، مستشرق یا محقق کی ہر بات غلط نہیں ہوتی۔ محمد البھی نے ہارٹن کی مثال، اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کی ہے۔ اقبال نے ہارٹن کی جو آرا پیش کی ہیں ان میں غلط کیا ہے؟[1] اقبال نے مغرب کے فلاسفہ اور مستشرقین کی آرا سے اتفاق بھی کیا ہے، جزوی اختلاف بھی کیا ہے اور انھیں مسترد بھی کیا ہے۔ ان کے حوالے اقبال اس لیے دیتے ہیں تا کہ مغربی فکر و فلسفہ کے زیرِ اثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ اسلامی فکر کے قریب آ سکے۔ جہاں ضرورت تھی علاّمہ اقبال نے مسلم علما و فقہا اور

حکما و صوفیا کے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سب سے زیادہ حوالے قرآنی آیات کے ہیں۔

امالی کے بزرگ محمد بن عبدالوہاب کو مسترد کرنے کی خاطر، اجتہاد کے لیے، مغربی فکر و فلسفہ کا مطالعہ ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ عالمی احتفالِ اسلامی کراچی کے حوالے سے یہ مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ مغربی فکر و فلسفہ سے بے خبر رہ کر جو اجتہاد کیا جائے گا وہ الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ اقبال مغربی فکر و فلسفہ کے ماہر اور ناقد تھے لیکن وہ اس مصنوعی بزرگ کے نزدیک معتوب ٹھہرتے ہیں۔ اقبال نے مادہ پرستی پر کاری ضرب لگائی لیکن اس تنگ نظر شخص کے نزدیک اقبال مادہ پرست تھے۔ مغربی فکر و دانش کا سحر اقبال نے توڑا لیکن موصوف بار بار انھیں مغرب سے مرعوب اور مغلوب ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے بیانات علمی تحقیق سے عاری اور عموماً دروغ گوئی پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان کا ایک بیان یہ ہے کہ ''مولانا مودودی نے مسئلہ قومیّت اور اسلامی تہذیب و مبادی لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم کے کلیدی دعوں پر ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب و مبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔''[۲]

مولانا مودودی نے علاّمہ اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا مطالعہ موصوف نے نہیں کیا۔ اس مقام پر مولانا مودودی کا صرف ایک اقتباس درج کرنا کافی ہوگا۔ اپنے ایک اہم مضمون بعنوان ''اقبال کا اصل کارنامہ'' میں لکھتے ہیں:

> سب سے اہم کام جو اقبال نے انجام دیا وہ یہ تھا کہ اُنھوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر پوری قوّت کے ساتھ ضرب لگائی...... جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی، تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کو توڑنے

میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب بڑھ کر ہے۔[۳]

اس مقام پر سیّد سلیمان ندوی اور امالی کے جعلی سیّد سلیمان ندوی کا موازنہ، ایک مرتبہ پھر، ضروری ہے۔ جعلی بزرگ کے بیانات کے برعکس سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> اقبال صرف شاعر نہ تھا، وہ حکیم تھا۔ وہ حکیم نہیں جو ارسطو کی گاڑی کے قلی ہوں یا یورپ کے نئے فلاسفروں کے خوشہ چین۔ بلکہ وہ حکیم جو اسرارِ کلام الٰہی کے محرم اور رموزِ شریعت کے آشنا تھے۔ وہ نئے فلسفے کے ہر راز سے آشنا ہو کر اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں کھول کر دکھاتا تھا، یعنی بادۂ انگور نچوڑ کر کوثر و تسنیم کا پیالہ تیار کرتا تھا۔[۴]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ہارٹن کے حوالے سے اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، اسے نقل کرنا اگرچہ طوالت کا باعث ہوگا لیکن معاملے کو سمجھنے کے لیے ضروری بھی ہے۔ علاّمہ اقبال لکھتے ہیں:

''اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اُٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیشِ نظر کیا اس امر کا فی الواقعہ امکان ہے کہ ہم اس کے اُصولوں کی از سرِ نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظِ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ جامعۂ بان (Bonn Universty) میں السنہ سامیہ کے اُستاد ہارٹن (Horton) نے بھی اسلامی فلسفہ اور الٰہیات سے بحث کرتے ہوئے یہی سوال اُٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفۂ اسلام کے افکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوّتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری طرف سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گرد و پیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمحِ نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ء سے ۱۲۰۰ء تک کا خیال کیجیے تو عالمِ اسلام میں کم سے کم الٰہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے اربابِ فکر کس طرح شب و روز مسائل میں

سرگرم رہتے تھے۔ لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعے سے اس مستشرق نے جو یہ رائے قائم کی ہے کہ:

'اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لا دین افکار سے قطع نظر کرلی جائے تو اس نے گردوپیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کرلیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کرلیا جائے اور اسے اپنے مخصوص انداز میں نشوونما دیا۔'

اب اگر قانون کی دُنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ رُوح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی۔'' (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۵۳۔۲۵۴)

اصل زیرِ بحث نکتہ اسلامی قانون کے ارتقا کا ہے۔ اقبال نے اسلامی فلسفہ اور مذہبی فکر کے ارتقا کے ضمن میں ہارٹن کی آرا کو نقل کیا ہے۔ اس سلسلے میں گردوپیش کی اقوام کے اس فکر کو جذب کرنے کی بات کی ہے جو جذب کرنے کے قابل تھا۔ مسلمانوں نے اپنے مذہبی مطمحِ نظر کے مطابق اسے ڈھال لیا۔ اس سلسلے میں پریشان یا اقبال پر معترض ہونے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مسلم سکالرز نے اسے اسلامی شریعت کے امتیازی اوصاف میں شمار کیا ہے۔ مثال کے طور پر شریعتِ اسلامی کے پانچویں امتیازی وصف، توازن واعتدال، کا ذکر کر کے ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

''عربوں کا یعنی اسلام کے اوّلین علمبرداروں کا جب مختلف تہذیبوں سے سابقہ پڑا تو اُنھوں نے مختلف تہذیبوں کے بارے میں کوئی معاندانہ رویہ نہیں اپنایا، اس لیے کہ یہ معاندانہ رویہّ توازن اور اعتدال کے تصوّر کے خلاف ہوتا...... شریعت کا چھٹا امتیازی وصف ثبات اور تغیر کے درمیان توازن اور امتزاج ہے۔ جہاں یہ شریعت ایک دائمی شریعت ہے ......وہاں اس شریعت میں نئے نئے حالات اور نئے نئے مسائل کو

سمو لینے کی ایک بڑی عجیب و غریب صلاحیت پائی جاتی ہے۔ جو نظام ثبات اور دوام پر زور دیتا ہو وہ عموماً تغیر کو نظر انداز کر دیتا ہے، ایسے نظام میں تغیر کے تقاضے صرفِ نظر کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو نظام اور نظریات تغیر کے تقاضوں کا زیادہ لحاظ کرتے ہیں ان کی نظروں سے ثبات اور دوام کے تقاضے اوجھل ہو جاتے ہیں ......اسلامی شریعت نے کامیابی کے ساتھ ان دونوں تقاضوں کو اپنے نظام میں سمویا ہے۔ علمائے اسلام نے قدیم اور جدید زمانوں دونوں میں اس پر تفصیل سے غور کیا اور یہ بتایا کہ دوام اور ثبات کیا ہے اور تغیر سے کیا مراد ہے اور یہ کہ ان دونوں کو یکجا کیسے کیا جائے۔

دُنیا کی مختلف اقوام میں مختلف تہذیبیں، مختلف ثقافتیں اور مختلف رُجحانات اور مزاج پائے جاتے ہیں۔ کسی بھی عالمگیر نظام کے لیے نہ یہ ممکن ہے اور نہ مناسب کہ وہ ان تمام تبدیلیوں کو یا ان تمام تنوعات کو ختم کر کے کسی ایک ثقافتی تصوّر یا کسی ایک مزاج پر تمام انسانوں کو زبردستی، جمع کرنے کی کوشش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت و تہذیب نے ایسی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ہر تنوع کو اپنے اندر سمولیا......(تفصیل کے لیے دیکھیے، محاضراتِ شریعت، صفحات ۳۹۳۳۱)

اقبال نے خطبہٴ اجتہاد کا آغاز اسی ثبات و تغیر کے ذکر سے کیا، اسے اسلامی تمدن کا وصف بتایا اور اس سوال کا کہ اسلام میں وہ کون سا عنصر ہے جو حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے، جواب دیا ہے کہ اجتہاد۔

۲۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۷۶

۳۔ اقبالیاتِ سیّد ابو الاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ۔ خالد ہمایوں، صفحہ ۷

۴۔ اقبال سیّد سلیمان ندوی کی نظر میں، صفحہ ۱۱۹

☆......☆......☆

نواں باب

مساواتِ مردوزن

نواں باب

مساواتِ مردوزن

املی کے جعلی سلیمان ندوی تقلید اور قدامت پرستی کے تحفظ وفروغ کے لیے ہر حد پار کر سکتے تھے اور کرتے رہے؛ اس ضمن میں علم وتحقیق اور دیانت وصداقت کی اہمیت وضرورت نظر انداز کی گئی۔ موصوف کے بیشتر بیانات اسی نوعیت کے ہیں۔ مساواتِ مردوزن کے سلسلے میں حسبِ ذیل رائے توجہ طلب ہے:

> اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے۔ ایک مضمون میں اُنھوں نے لکھا تھا کہ تعددِ ازدواج اس عہد کی سیاسی اقتصادی ضرورتوں سے مشروط تھا اور فی زمانہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو علما تعددِ ازدواج کی اجازت دیتے ہیں وہ امرائے قوم کو زنا کا شرعی بہانہ مہیا کرتے ہیں۔ یہ جسارت مغربی فکر وفلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدمِ واقفیت کے باعث تھی لیکن آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی فحاشی عریانی بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کے تعددِ ازدواج کے اُصول کی اصل حقیقت تو مجھ پر (اب) واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ السلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اسی قسم کی افراط وتفریط لازمی ہے۔ پہلے دوسری کے بھی

قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی قائل ہو گئے، اسی لیے تقلید اجتہاد سے
بہتر ہے۔ اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما
نے بیان کی ہیں۔ بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدود کار،
حجاب، تقسیمِ کار پر وہی مؤقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمّت ہے۔
فقہِ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم
گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا انھوں نے وکالت کے پیشے میں
جب طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات
سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند
واقعات و حادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔
عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن
کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں
دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔ [۱]

اس بیان میں کوئی بھی دعویٰ حقائق پر مبنی نہیں ہے۔ یہ مغالطوں اور دروغ گوئی کا مجموعہ ہے۔ شدت و تعصب کی، حسبِ معمول، کارفرمائی ہے۔ امالی کے سیّد سلیمان ندوی، مختلف حربوں سے، تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت کر رہے ہیں۔ ان کے دعووں کو ایک ایک کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے:

(۱) پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ''اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے۔'' اس دعوے اور اعتراض کو مستشرقین کے ان اعتراضات کے بالمقابل رکھا جائے جو اُنھوں نے عورت کی حیثیت کے ضمن میں اقبال پر کیے ہیں اور جنھیں زیرِ نظر کتاب کی ابتدا میں دوبارہ نقل کیا گیا ہے، تو اصل حقیقت سامنے آ جاتی ہے۔ اقبال کے اسلامی مؤقف کو مستشرقین نے

قدامت پرستی کی علامت قرار دیا ہے۔ ان کے شدید اور سب سے زیادہ اعتراضات، اقبال پر، عورت ہی کے ضمن میں ہیں۔ اقبال نے مغرب کے feminism کو کلی طور پر مسترد کیا ہے۔ البتہ عورت کے ان حقوق کی حمایت، زوردار انداز میں، کی ہے جو اسلام نے انھیں عطا کیے ہیں اور جنھیں قدامت پرست تسلیم کرنے سے انکاری ہیں۔ اسلام کے مطابق مؤقف درحقیقت اقبال ہی کا ہے۔ مستشرقین اور قدامت پرست علما کا مؤقف غلط ہے اور اسی غلط مؤقف کی بنا پر دونوں فریق، مخالف سمتوں سے، اقبال پر تیر چلا رہے ہیں۔ اقبال نے بجا کہا ہے:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند[۲]

(۲) علّامہ اقبال پر مغرب کے feminism سے شدید متاثر ہونے کے الزام کی وجہ تعددِ ازدواج کا مسئلہ ہے۔ جس مضمون کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ۱۹۰۴ء میں، قومی زندگی کے عنوان سے، تحریر ہوا اور مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> تعدد ازدواج کا دستور اصلاح طلب ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ

میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔[۳]

۱۹۰۵ء تک اقبال کے متعدد اور مختلف رُجحانات تھے۔ مغرب کے وطنی قومیّت (Nationalism) کے تصوّر کی حمایت کر رہے تھے اور اس ضمن میں مؤثر نیز معرکے کی نظمیں لکھیں۔ اگر اس رُجحان کو ''مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ'' قرار دیا جاتا تو ایک بات تھی اگرچہ اقبال کی فکری تشکیل ابھی حتمی طور نہیں ہوئی تھی اور بعد میں اقبال نے وطنی قومیّت کو غیر اسلامی اور اسلامی قومیّت ہی کو اسلامی قرار دے کر الگ مسلم ریاست کی فکری بنیاد استوار کی۔ مضمون بعنوان، قومی زندگی، اسلامی رُجحان کی علامت ہے۔ اس میں کوئی ''نیا شوالہ'' نہیں ہے۔ اب اصل سوال یہ ہے کہ مندرجہ بالا اقتباس میں تعدد ازدواج کو مؤخر کرنے کی تجویز کی ''یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدم واقفیت کے باعث تھی؟'' اس اقتباس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ تعدد ازدواج کو اقبال نے ''دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی'' قرار دیا ہے؛ نیز کہا ہے کہ ''مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے'' اور ''موجودہ حالت میں اس پر زور دینا غلط ہے۔''

اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت قرآنِ حکیم نے دی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی۔ اس کی وجہ ''بدکار عورتوں کے جال میں پھنسنے'' اور ''ذمی عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلمان عورتوں پر ان کو ترجیح دینے'' کے خدشات تھے۔[۴] اگر حالات و زمانہ کی رعایت سے اقبال نے تعدد ازدواج کو صرف 'مؤخر' کرنے کی تجویز دے دی تو اس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ موجودہ حالات میں اس

پر زور دینا علما کے نزدیک ضروری کیوں ہے؟ کیا اُنھوں نے خود ایک سے زیادہ بیویاں رکھی ہوئی ہیں یا کیا وہ اپنے اپنے دامادوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ مزید [redacted]یاں کریں؟

اگر یہ جسارت مغربی فکر وفلسفہ کا نتیجہ ہوتی تو اگلے ہی پیرا گراف میں اقبال یہ نہ لکھتے کہ ''عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی، جو آج کل ہندوستان میں ہے، لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔ چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی، اس واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔''

(۳) اگلا دعویٰ یہ ہے کہ آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی عریانی اور بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کی تعدد ازدواج کے اُصول کی حقیقت تو مجھ پر اب واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ پہلے دوسری کے بھی قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی ہو گئے۔

اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے اور یورپی تہذیب کو قریب سے دیکھا۔ سیّد سلیمان ندوی کو پہلا خط علاّمہ اقبال نے نومبر ۱۹۱۶ء میں لکھا۔ تعدد ازدواج کی حقیقت اقبال پر پہلے بھی واضح تھی اور اسے ''دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی' قرار دیا تھا۔ بعد میں اسی وجہ کی توضیح کی۔ یہ بات اقبال نے کبھی لکھی ہی نہیں کہ شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ اقبال کے تمام خطوط بنام سیّد سلیمان ندوی، ازاوّل تا آخر، اقبال نامہ میں موجود و محفوظ ہیں۔ یہ بیہودہ بات کسی بھی خط میں نہیں ہے۔ یہ سراسر گھڑا ہوا واقعہ ہے۔ مولوی خالد بن حسن کو چاہیے کہ اپنے مرتب کردہ امالی کی تھوڑی بہت ساکھ قائم کرنے کی خاطر اقبال کی اس تحریر کا کوئی ثبوت فراہم کر دیں ورنہ آئندہ کے لیے ایسے فضول و مضر کاموں پر اپنی توانائی ضائع نہ کریں۔

(۴) کہا گیا کہ ''مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اس قسم کی افراط و تفریط لازمی ہے۔ اسی لیے تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔''
جب ایک تحریر لکھی ہی نہیں گئی تو افراط و تفریط کا الزام عائد کرنا اور آخر میں افراط و تفریط سے بچنے کے لیے تقلید کو اجتہاد سے بہتر قرار دینا؛ یہ سب کیا کاروبار ہے؟ کیا قدامت پرستی کا کوئی اخلاقی معیار نہیں ہے؟
قرآن حکیم نے تعقل اور تدبر پر زور بار بار دیا ہے۔ اسے اُصولِ دین سے خارج کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اس سے قطع نظر اقبال پر، اس ضمن میں، اصل اعتراض خرد دشمنی کا ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ کے باب ہفتم میں یہی اعتراض زیرِ بحث آیا ہے۔ اجتہاد کا اُصول دین میں شامل نہ ہوتا تو فقہی مکاتب کے ائمہ جان

جوکھوں میں نہ ڈالتے۔

(۵) ''اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما نے بیان کی ہیں۔'' یہ دلیل اجتماعی اجتہاد کے فروغ کے ساتھ اب کار آمد نہیں رہی۔ قطع نظر اس کے عالمی احتفالِ کراچی کا یہ مؤقف کہ ''مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا'' ایک ایسی رائے ہے جس کی رد سے قدامت پرست، علما اس قابل نہیں ہیں کہ اجتہاد کا بیڑا اُٹھا سکیں۔ اجتہاد کے لیے مختلف مہارتوں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے منتخب افراد کا اجتماع ضروری ہے۔

(۶) ''بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدود کار، حجاب، تقسیمِ کار پر وہی مؤقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمّت ہے۔'' حجاب کے بارے میں اقبال کی جو رائے ۱۹۰۴ء میں تھی وہی بعد میں بھی رہی۔ عورتوں کے حدودِ کار یا تقسیمِ کار کے بارے میں، امالی کے بزرگ کے نزدیک، اجماعِ اُمّت کیا ہے؟ اس کی وضاحت نہیں ہوئی۔ البتہ عورتوں کو جو رتبہ اور حقوق اسلام نے عطا کیے ہیں، اس کی وضاحت اقبال نے جنوری ۱۹۲۹ء میں کی۔ اسی سال خطبۂ اجتہاد کی تکمیل ہوئی۔ انجمن خواتین اسلام مدراس کے سپاس نامے کے جواب میں جو تقریر اقبال نے کی وہ مقالاتِ اقبال اور گفتارِ اقبال، میں بعنوان ''شریعتِ اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' شامل ہے۔ اس تقریر اور خطبۂ اجتہاد میں، نکاح اور طلاق کے ضمن میں، اقبال کا ایک ہی مؤقف ہے جو شریعتِ اسلام کے مطابق تو ہے لیکن خود امالی کے بزرگ نے اسے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔

(۷) اصل اعتراض سے پہلے تمہید اُٹھائی گئی ہے۔ ''فقۂ اسلامی میں طلاق کے

مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا اُنھوں نے وکالت کے پیشے میں طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند واقعات و حادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔''

''طلاق کے مقدمات کی کثرت'' کو ''محض چند واقعات و حادثات'' قرار دے کر مسئلے کی سنگینی کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ دین کا مزاج آسانی پیدا کرنا ہے جبکہ تقلید کو اسلام قرار دینے والوں کا مزاج مختلف ہے۔ وہ کسی مسئلے کا قرآن و حدیث کی روشنی میں حل تلاش کرنے کے بجائے اسے اپنی فقہ کی تاریخ میں محدود کر دیتے ہیں۔ طلاق کے مسئلے میں، فقہِ حنفی کی المناک تاریخ کا تجزیہ ڈاکٹر خالد مسعود نے کیا ہے۔۵ فقہ حنفی میں عورت کا طلاق لینا جبکہ مرد نہ چاہتا ہو، ناممکن بنا دیا گیا۔ خلع طلاق خریدنے کی صورت ہے۔ ہر عورت ایسا نہیں کر سکتی۔ مردوں کے ظلم و جور سے نجات حاصل کرنے کی واحد شکل یہ رہ گئی تھی کہ اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لیا جائے۔ پنجاب میں عورتوں نے مجبوراً یا مصلحتاً، ذہنی و جسمانی اذیت سے تنگ آ کر عیسائیت قبول کرنے کا طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیا۔ مذہب کی تبدیلی سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورتوں کے لیے ارتداد کی سزا پھانسی نہیں ہے۔ انگریزوں کی حکومت میں یہ ترکیب چل گئی جبکہ فقہ حنفی میں اس عمل کے نتائج سنگین تر ہیں۔۶ مسئلے کا حل، بذریعہ اجتہاد، قرآنِ حکیم سے نکل سکتا ہے اور یہ حل حدیث میں واضح طور پر موجود ہے۔ علاّمہ اقبال اس سے باخبر تھے۔ اور اس ضمن میں سیّد سلیمان ندوی سے استفسار بھی کیا تھا۔

(۸) ''عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔''

پہلے جملے کا طنطنہ عورت کی مظلومی کو نظر انداز کرتا ہے۔ آخری جملے کو جان بوجھ کر مبہم رکھا گیا ہے۔ دراصل یہ معاملہ طلاقِ تفویض کا ہے جس کی وضاحت اقبال نے اس طرح کی ہے:

''اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کو (مرد کی طرح) طلاق دینے کا حق نہیں۔ حال ہی میں ٹرکی میں یہی اعتراض کیا گیا۔ آپ کو شاید معلوم نہیں کہ ہمارے علما نے کبھی اس بات کی توضیح ہی نہیں کی کہ نکاح کے وقت عورت کہہ سکتی ہے کہ جو حق اسلام نے طلاق کا تم کو دیا ہے وہی اس وقت مجھے دے دو تو پھر نکاح ہوگا یا یہ حق میرے کسی تعلق والے کو دے دیا جائے۔''[۷]

انجمن خواتین اسلام مدراس سے یہ خطاب ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کا ہے۔ اس سے پہلے اپریل ۱۹۲۶ء کے اپنے مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی میں اقبال نے استفسار کیا تھا کہ ''فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ اپنی بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے یا حدیث؟'' سیّد سلیمان ندوی نے اپنے جواب کا ماحصل حاشیے میں درج کیا ہے، جو یہ ہے کہ ''تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔[۸] علاّمہ اقبال نے مذکورہ بالا خطاب میں یہ بھی کہا تھا کہ ''ایک سلسلۂ فرائض انسانی زندگی میں مردوں کا ہے اور ایک عورتوں کا۔ یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں۔ بعض فطری طور پر ہیں۔ عورت کے بحیثیتِ عورت اور

مرد کے بحیثیتِ مرد، بعض خاص علاحدہ علاحدہ فرائض ہیں۔'' اقبال کے بیان کے اس حصے کے بارے میں امالی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اس پر اجماعِ اُمّت ہے۔ اس سے آگے اقبال کہتے ہیں:

> ان فرائض میں اختلاف ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔ فرائض کا اختلاف اور وجوہ پر مبنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مساوات کا تعلق ہے اسلام کے اندر مرد و زن میں کوئی فرق نہیں۔۹

کیا امالی کے سیّد سلیمان ندوی کے نزدیک اقبال کے اس مؤقف پر بھی اجماعِ اُمّت ہے؟ جو ذہن دورِ ملوکیت کے اثرات کے تحت مردوں کی باہمی مساوات کا منکر ہو وہ مساواتِ مرد و زن کی حمایت کیوں کرے گا۔ چنانچہ امالی کے سلیمان ندوی کا کہنا یہ ہے کہ ''عورت طلاق لیتی ہے، مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کا اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔'' اقبال نے تو ایک اعتراض رفع کیا۔ طلاقِ تفویض کے بارے میں سیّد سلیمان ندوی سے استفسار کیا۔ سیّد سلیمان ندوی نے بتایا کہ اس کی تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآنِ پاک سے استنباط ممکن ہے۔

خطبہٗ اجتہاد میں اقبال نے طلاقِ تفویض کا ذکر تُرک شاعر ضیا گوک الپ کے اجتہاد پر تبصرہ کرتے ہوئے کیا ہے۔ ضیا نے طلاق، خلع اور وراثت کے ضمن میں مساواتِ مرد و زن کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے لکھا کہ ''شریعتِ اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقدِ اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقتِ نکاح شوہر کا حقِ طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امرِ طلاق میں تو مرد و زن کے

درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانونِ وراثت میں تجویز کی ہے۔ سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔''[۱۰]

الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ طلاقِ تفویض کے بارے میں اقبال کا خیال مطابق قرآن و سنّت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ تجویز ہے۔[۱۱] الطاف احمد اعظمی کے برعکس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے طلاقِ تفویض کے ضمن میں تعرض نہیں کیا اور وراثت کے معاملے میں ''ضیا کی پرزور اور مدلل تردید کی'' تحسین کی ہے۔[۱۲] الطاف احمد اعظمی نے اقبال نامہ ہی غور سے پڑھا ہوتا تو وہ طلاقِ تفویض کو 'حد درجہ غیر حکیمانہ' قرار نہ دیتے کہ اس کی تصریح بقول سیّد سلیمان ندوی حدیث میں ہے اور قرآنِ حکیم سے بھی اس کا استنباط ممکن ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۳
۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴
۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۹۴
۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ''احکامِ شریعت میں حالات وزمانہ کی رعایت۔'' صفحات ۲۷۶۔۱۷۷
۵،۶۔ *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.*۔ صفحات ۱۶۶تا۱۶۹
۷۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۲۱
۸۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۲۔۱۶۳
۹۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۲۰
۱۰۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۶۱۔۲۶۲
۱۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۱۴
۱۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۰تا۷۲

☆......☆......☆

دسواں باب

اسلامی سزائیں

دسواں باب

اسلامی سزائیں

الطاف احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

ہم نے اسلامی قانون کے ماخذ کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جو تنقیدی جائزہ لیا ہے اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ وہ ان ماخذ کے بارے میں ایک واضح تصوّر رکھتے تھے۔ لیکن اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض احکام مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے جرائم کی ان سزاؤں کا ذکر کیا ہے جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی تھیں، اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

Shariat values (Ahkam) resulting from this application (e.g rules ralating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in

itself they cannot be stricly enforced in the case of future generations.

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، جن معاملاتِ زندگی کے متعلق کوئی قانون واضح لفظوں میں دے دیا گیا ہے اس کی حیثیت مقامی نہیں ہے۔ اس کا اطلاق مستقبل کی جملہ اقوام پر بھی ہوگا۔ ۱

خطبۂ اجتہاد کا مندرجہ بالا اقتباس، اس سے پہلے اور بعد کے کچھ جملوں سمیت، این مری شمل نے نقل کیا تھا۔ ۲ شمل نے بھی اپنی رائے کا اظہار قرآن کے حوالے سے کیا جسے اعظمی نے بطور اعتراض بیان کیا ہے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الطاف حسین آہن گر لکھتے ہیں:

It is submitted that Schimmel's contention that Iqbal compromised with Quranic punishments for crimes and advocated for its unessentialness in a modern legislation is a pure distortion of Iqbal's veiws. Whatever Iqbal said about punishments in Islam in the above lines has reference to his views about the punitive rules coming from hadith and not from the Quran. He discusses the issue under the heading Hadith and not Quran.[3]

یہ درست ہے کہ خطبۂ اجتہاد میں یہ بحث قرآن کے حوالے سے نہیں بلکہ حدیث کے عنوان کے تحت ہے اور اقبال نے یہاں شریعت کی تشکیل کے ضمن میں پیغمبر کے طریقِ کار پر روشنی ڈالی ہے۔ اعظمی نے شمل کی پیروی میں ٹھوکر کھائی ہے۔ تاہم حاشیے میں آہن گر نے اقبال کی اس تحریر کو quite problematic قرار دیا

ہے اور لکھا ہے کہ شمل سے یہ حقیقت اوجھل رہی کہ اقبال کا یہ مؤقف شاہ ولی اللہ کی ایک تحریر پر مبنی ہے جو اقبال نے شبلی کی کتاب 'الکلام' کی بنیاد پر استوار کیا۔ آہن گر نے یہ بھی لکھا ہے کہ شبلی نے شاہ ولی اللہ کی تحریر میں غتر بود کر کے اپنی پسند کا نتیجہ اخذ کیا۔[۴]

اس مسئلے کو محمد سہیل عمر نے اپنے ایک مضمون 'سزا یا نا سزا' میں مفصل طور پر بیان کیا ہے۔ یہ مضمون جنوری ۱۹۹۶ء میں اقبالیات میں شائع ہوا اور ان کی کتاب خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں شامل ہے۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں:

> الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علّامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص اندازِ تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں اور اس کے بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا گیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباطِ نتائج کے طور پر اُردو میں جو خلاصہ یا مقصودِ کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدُعا قرار پاتا ہے۔[۵]

سہیل عمر کے نزدیک خطبۂ اجتہاد موجود شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا۔''[۶] جب کہ ''۱۹۲۹ء کے آخر تک علّامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔''[۷] مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۹ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ارتفاقات میں شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی

نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔''۸ سیّد سلیمان ندوی نے اس خط کا جو جواب دیا اس کا ماحصل ان کے اس نوٹ میں ہے ''مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیے ہیں، وہ صحیح نہیں۔'' اقبال کی تشویش سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق جیسے احکام کے ضمن میں ان کا ذہن ''تھوڑی سی ڈھیل'' کا روادار بھی نہیں ہے۔

بیس روز کے بعد مولانا ندوی کے نام اقبال لکھتے ہیں کہ مولانا شبلی نے حجتہ اللّٰہ البالغہ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ اُنھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی کے آخری حصے کا ترجمہ یہ ہے:

> اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جس میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

شبلی نے شاہ صاحب کے فقرے کا جو ترجمہ کیا اسے نقل کر کے اقبال مولانا ندوی سے پوچھتے ہیں ''مہربانی کر کے یہ فرمائیے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں۔''۹ سیّد سلیمان ندوی کا جواب آنے کے بعد ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں:

> لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللّٰہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس

کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ اُردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل سیالکوٹ میں حجتہ اللہ البالغہ نظر سے گزری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے۔[۱۰]

یہاں پہنچ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال نے مولانا شبلی کا ترجمہ قبول کر لیا تھا؟ سوال یہ بھی ہے کہ کیا خطبۂ اجتہاد کی حتمی تکمیل ۱۹۲۸ء میں ہو گئی تھی؟ بقول محمد سہیل عمر اُنھوں نے یہ خطبہ بھی، دیگر خطبات کے ساتھ، حیدر آباد میں پیش کر دیا تھا۔[۱۱] لیکن ۱۹۲۸ء میں خطبے کی تکمیل اور جنوری ۱۹۲۹ء میں اسے حیدر آباد میں پیش کرنے کی کوئی شہادت میسر نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے خطباتِ مدارس کی روداد لکھی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ وہاں تین خطبے (پہلا، دوسرا، اور تیسرا) پیش کیے گئے۔[۱۲] ایم سعید شیخ لکھتے ہیں کہ تین خطبے ۱۹۲۸ء میں اور اگلے تین خطبے ۱۹۲۹ء میں، اغلب یہ ہے کہ گرمیوں کی چھٹیوں میں، مکمل ہوئے۔[۱۳] پورے چھے خطبے نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں پیش کیے گئے۔ اس صورت میں محمد سہیل عمر کی یہ دلیل کمزور پڑ جاتی ہے کہ ۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔ نیز ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود کی آرا قابلِ توجہ بن جاتی ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

محمد سہیل عمر یہ ثابت کرتے ہیں کہ تعزیرات کے بارے میں قوانین کو

> شاہ ولی اللہ ''شریعت بالجملہ'' کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جو ایسے اجزائے دین پر مشتمل ہے جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔ مگر شبلی اور ان پر انحصار کرتے ہوئے اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت سے غلط معانی اخذ کیے اور تعزیرات سے متعلق قوانین کو ''شریعت بالا طلاق'' کے زمرے میں شمار کیا جس میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد الغزالی اور جاوید احمد غامدی سہیل عمر کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں لیکن ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور راقم کے خیال میں شبلی اور اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کا درست مفہوم مرتب کیا۔ راقم نے متعلقہ مواد کا جائزہ لے کر جو تبصرہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کہنا تو وہی چاہتے تھے جو شبلی نے اخذ کیا، البتہ ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہ آ سکا جس کی وضاحت شبلی نے کر دی۔ ڈاکٹر خالد مسعود فرماتے ہیں کہ شبلی اور اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ ولی اللہ اسلامی سزاؤں میں واقعی اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے۔[۱۴]

شاہ ولی اللہ اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے ضرور قائل تھے۔ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ خاص وجہ سے سزا میں کمی، پہلے ہلکی پھر سخت سزا اور جرم کی شدت کے اعتبار سے سزا میں کمی بیشی ابتدا سے رائج ہے۔ محمد سہیل عمر کا زور ایک اور نکتے پر ہے۔ وہ حجۃ البالغہ جلد دوم میں شامل باب الحدود کی روشنی میں شاہ ولی اللہ کے مؤقف کی وضاحت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاہ صاحب کا مؤقف یہ ہے کہ

''شریعت بالجملہ'' (حدود، شعائر، ارتفاقات) ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امرِ طبیعی کی طرح ہے اور اسے مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی اسے ترک نہ کرنا چاہیے۔ سہیل عمر نے علّامہ اقبال کا خط بنام سیّد سلیمان ندوی مؤرخہ یکم فروری ۱۹۳۴ء بھی نقل کیا ہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں ''مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا ''امام'' کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیز غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر رائے دے سکتا ہے''؟[۱۵]

محمد سہیل عمر نے یہاں پہنچ کر یہ سوال اُٹھایا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے مؤقف (متعلق بہ شریعت بالجملہ) اور علّامہ اقبال کے اس خط میں، اندازِ بیان سے قطع نظر، کیا فرق ہے؟

محمد سہیل عمر نے تشویش کے ساتھ لکھا ہے کہ اُنھوں نے (نجی محفلوں کے علاوہ) ۹ نومبر ۱۹۹۴ء کے جلسۂ یومِ اقبال میں مقررین کو یہ کہتے سنا کہ اقبال کی رائے میں اسلامی سزائیں قابلِ ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں۔[۱۶] صاف ظاہر ہے کہ مذکور مقررین کا مؤقف درست نہیں تھا؛ شاہ ولی اللہ کے حوالے سے اور نہ علّامہ اقبال کے حوالے سے۔ سزاؤں میں اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی دورِ اوّل سے ہے؛ خاص وجوہ کی بنیاد پر اور اطلاق کی حد تک۔ اس میں عرف و عادت اور تغیرِ زمانہ شامل ہے۔ مولانا محمد تقی امینی نے ''احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' پر پوری ایک کتاب تالیف کی ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک شرعی حدود اور اسلامی ماحول لازم و ملزوم ہیں۔[۱۷]

حوالے اور حواشی

۱۔ خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۲۳۹۔۲۴۰

۲۔ *Gabriel's wing*۔ صفحہ ۲۳۸

۳۔ *Iqbal and Quran: A Legal Perspective*۔ مشمولہ "اقبال ریویو۔" اکتوبر ۱۹۹۴ء

۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۹، حاشیہ ۳۹

۵ تا ۷۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات (بالترتیب) ۲۶۰، ۲۸۰، ۲۸۵

۸۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحہ ۱۶۷، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۳

۹، ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۱۶۷۔۱۶۸، ۱۶۸۔۱۶۹، نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۲۸۴، ۲۸۵

۱۱۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۲

۱۲۔ اقبال کی صحبت میں، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۶

۱۳۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ صفحہ ۱۰

۱۴۔ خطباتِ اقبال، صفحات ۱۹۸۔۱۹۹

۱۵۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحات ۱۸۱۔۱۸۲، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۷

۱۶۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۰

۱۷۔ دیکھیے، مولانا کا مضمون بعنوان "قطعِ ید اور دوسرے شرعی حدود" مشمولہ تفہیمات، جلد دوم

☆......☆......☆

گیارھواں باب

حجیتِ حدیث

گیارھواں باب

حجیتِ حدیث

علاّمہ اقبال کے نزدیک حدیث کی جو اہمیت تھی اسے پروفیسر محمد فرمان نے ''اقبال اور منکرینِ حدیث'' میں مختصراً بیان کیا ہے۔[۱] تاہم اس ضمن میں، ان کے نزدیک، اقبال سے دو فروگزاشتیں ہوئیں۔ پروفیسر گولڈزیہر نے حدیث کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔ اقبال نے اس کا ذکر کیا ہے لیکن اس پر ''سکوت اور ایک طرح کا اطمینان یہ شبہ پیدا کرتا ہے کہ علاّمہ اقبال کو پروفیسر موصوف کی رائے سے اختلاف نہیں ہے۔''[۲] دوسری فرد گذاشت امام ابوحنیفہؒ کے ضمن میں ہے جس کے باعث حدیث کا ماخذ قانون ہونا نہایت درجہ مشتبہ اور غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔''[۳] اقبال کے اس جملے کو مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے بھی 'بڑا ستم' اور ''ناانصافی کی بات'' قرار دیا ہے۔[۴]

محمد الطاف حسین آہن گر کا ایک مضمون بعنوان، Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۴ء اور دوسرا مضمون بعنوان Iqbal and Hadith:A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۶ء میں 'اقبال ریویو' میں شائع ہوا۔ رسول اکرمؐ کی اور حدیثِ رسولؐ کی عظمت جو اقبال نے بیان کی، اس کا ذکر کر کے آہن گر نے لکھا ہے:

With such views about the greatness of the

Prophet (s.a.w) and the Hadith, one could expect Iqbal as the firm believer in the authenticity of the Hadith literature and the Hadith being guide for Muslims in all ages and at all times. However, on the basis of material before us,we are of the opinion that Iqbal does not,on the whole,accept the Hadith as a guide for all times and considers also its role as a limited one.He is highly apprehensive about the authenticity and transmission of the Hadith and this apprehension makes him somewhat indifferent towards the Hadith.[5]

جنوری مارچ ۲۰۰۰ء کے اقبالیات میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کے ایک وقیع مضمون بعنوان ''صحتِ احادیث: جوزف شاخت کی دلیلِ سکوت'' شائع ہوا۔ ترجمہ محمد سہیل عمر نے کیا ہے۔ ایک فاضلانہ شذرہ بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبوی'' ترجے سے پہلے شامل کیا گیا ہے۔ اس شذرے کو اپنی شرمناک سرخیاں لگا کر مولوی خالد بن حسن سے سوالے تعمیر کیے ہیں اور سوالوں کو ''آفتاب کی طرح'' نمایاں کیا گیا ہے۔ مولوی کی کارکردگی پر ایک نظر ڈالنے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ محمد سہیل عمر کے مضمون کے اہم نکات پیش کر دیے جائیں۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں کہ:

(۱) افکارِ اقبال کی تفہیم، اشعار میں عیاں و پنہاں تلمیحات کی شرح اور عمومی فکری رُجحانات کے تجزیہ و تحلیل کے لیے احادیث نبوی کا مطالعہ اور تخریج کی ضرورت سامنے کی بات ہے۔

(۲) علاّمہ اقبال کے اشعار میں احادیثِ رسولؐ کے بکثرت حوالوں اور تلمیحات سے بعض مصنفین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قرآن کے بعد حدیث کو اقبال ماخذ قانون کا درجہ دیتے ہیں۔

(۳) بعض صاحبان کے نزدیک اقبال شاعری میں احادیث سے استناد اور استشہاد کرتے ہیں لیکن نثر میں ان کا رویہ احتیاط وگریز کا ہے۔

(۴) بعض دوسروں نے اس احتیاط وگریز سے ایک اُصولِ فقہ دریافت کیا ہے جس کے تحت قانون سازی کے عمل میں حدیث کو ماخذِ قانون نہ بنانا علاّمہ کی منشا قرار پائی۔

(۵) کچھ اور حضرات نے اس میں ایک فلسفۂ تشکیک اور ''تاریخی تنقید'' کی جھلک دیکھی اور اسے علامہ کی رائے قرار دیا۔

(۶) اس میں سے اصول فقہ اور فلسفۂ تشکیک برآمد کرنا شوق فضول وجرأت رندانہ کے زمرے میں شمار ہونا چاہیے۔

(۷) بیسوی صدی کے اوائل تک مستشرقین کے حلقوں اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والوں میں یہ بات مسلم تھی کہ حدیث کا ذخیرہ قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ یہی وہ رائے ہے جو تشکیلِ جدید میں علاّمہ نے نقل کی ہے اور علاّمہ اقبال اور حدیثِ نبوی کے موضوع پر قلم اُٹھانے والے مصنفین نے اسی عبارت کا بار بار حوالہ دیا ہے۔ تشکیل کی انگریزی عبارت درجِ ذیل ہے:

> The Hadith. The second great source of Muhammadan law is the traditions of holy Prophet. These have been the subject of the

greater disscussion both in ancient and modern times. Among their modern critics Professor Goldiher has subjected them to a searching examination in the light of modern canons of historiical criticism, and arrives at the conclusion that they are on the whole untrustworthy.[6]

(۸) علاّمہ نے منہاجِ تطبیق اپنائی اور تشکیلِ جدید کے دیگر بہت سے مباحث کی طرح یہاں بھی مخاطب کو رعایت دیتے ہوئے اسی کی بات کے سہارے اپنا نقطۂ نظر سمجھانے کی سعی کی۔

مولوی خالد بن حسن نے محمد سہیل عمر کا مضمون حسبِ ذیل سرخی اور ذیلی سرخی کے ساتھ شائع کیا:

اقبال سنّت کو ماخذِ قانون کیوں تسلیم نہیں کرتے تھے؟

اقبال: حدیثِ نبویؐ اور سنّتِ رسول

متن کے اندر بھی سرخیاں لگائی ہیں اور اس مضمون سے حسبِ ذیل نتائج اخذ کر کے انھیں ابتدا میں درج کیا ہے:

(۱) منکر کو دعوتِ دین کے لیے خود کفر کا اقرار کر لیا جائے؛ اسلامی تاریخ ایسے کسی منہاج سے خالی ہے۔

(۲) اقبال نے گولڈ زیہر کے غلط سلط دلائل قبول کر کے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کر لیا۔

(۳) اقبال علمِ حدیث اور اس کی نزاکتوں سے ناواقف تھے۔

(۴) مستشرقین کے اعتراضات کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔

(۵) ان اعتراضات کی تحقیق کرنے یا علما سے پوچھنے یا انھیں رد کرنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے تھے۔

(۶) علم قلیل ہو تو پھر سلف پر اعتماد، یقین اور اعتبار یعنی تقلید لازمی ہے۔ ۷

مولوی خالد بن حسن اور امالی کے سیّد سلیمان ندوی کی آرا ایک جیسی ہیں۔ امالی کے بزرگ کا کہنا ہے کہ اقبال علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے۔ حدیث کی حجت اور سنّت کے مقام کے موضوع پر وہ شاخت اور گولڈ یہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے۔ دین کے دوسرے ماخذِ سنّت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین کرتے ہیں۔ علما نے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔

ڈاکٹر خالد علوی نے اپنا مضمون بعنوان ''علّامہ اقبال اور حدیث'' اکتوبر ۲۰۰۷ء میں ایک سیمی نار میں پیش کیا تھا۔ یہ سیمی نار ''علّامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد'' کے موضوع پر علّامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں، راقم کے زیرِ اہتمام ہوا تھا۔ مقالے پر کار آمد بحث ہوئی اور خالد علوی نے اسے بہتر بھی بنایا لیکن ان کی ایک الجھن دور نہ ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال احادیث کو دین کا ماخذ تسلیم کرنے کے باوجود، قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں، مغربی محققین کے نتائج کی بنیاد پر، شکوک و شبہات میں مبتلا تھے۔ ۸ اپنے فاضلانہ مضمون میں ڈاکٹر خالد علوی نے، بجا طور پر، یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ حدیث کی چھان پھٹک کا ایک معیار رکھتے تھے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔''۹

معترضین کا کم و بیش اس پر اتفاق ہے کہ حدیث کو اسلامی قانون کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اُنھوں نے گولڈ زیہر کے نتیجۂ تحقیق کو قبول کر لیا تھا۔ امالی کے بزرگ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال نے گولڈ زیہر کے ساتھ شاخت وغیرہ کا ذکر بھی کیا

ہے۔ گولڈ زیہر کے نتیجۂ تحقیق پر اقبال کے عدمِ اطمینان کا ذکر محمد سہیل عمر نے مذکورہ مضمون بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبوی'' میں کیا ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے اس مضمون سے استفادہ کیا ہے لیکن اپنی اُلجھن کو دور نہ کر سکے۔ لکھتے ہیں کہ'' جناب سہیل عمر کے بقول حضرت علاّمہ کے ہاں (گولڈ زیہر کی تحقیق کے ضمن میں) بے اطمینانی پائی جاتی تھی لیکن ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ اُنھوں نے اس سے رجوع کیا ہو یا اس کی کوئی تاویل پیش کی ہو۔''۱۰

گولڈ زیہر کی تحقیق سے علاّمہ اقبال نہ صرف یہ کہ متفق نہیں تھے بلکہ اس کی تردید کے خواہاں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسی عالِم کو اس کام پر لگایا جائے اور اپنی معلومات سے اس کی مدد کی جائے۔ ۱۰/اکتوبر ۱۹۱۸ء کو محمد عبداللہ عمادی کو لکھتے ہیں:

> مولوی صدرالدین، پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور، کو میں نے اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ گولزیر نے جو تنقید احادیث کی کی ہے، اسے اُردو میں ترجمہ کر ڈالیں۔ اگر آپ یہاں ہوتے تو گولزیر کی تنقید کی تردید میں آپ سے گراں قدر مدد ملتی۔ تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے مولوی صاحب کی خدمات میں حاضر کر دیا جائے گا۔۱۱

اس خط کو اپنے مضمون، اقبال اور حدیثِ نبوی، میں درج کرنے کے بعد محمد سہیل عمر نے لکھا ہے کہ اس عبارت کی روشنی میں تشکیل جدید کا متعلقہ حصہ دوبارہ دیکھیے تو یہ کہنا کسی طرح ممکن نہیں رہتا کہ علاّمہ نے گولٹ تسیھر کی رائے قبول کر لی تھی۔۱۲ یہ خط حاشیے میں درج ہوا ہے اور ڈاکٹر خالد علوی اسے دیکھ لینے سے قاصر رہے، ورنہ وہ ایک بدگمانی سے بچ جاتے۔ مولوی صدرالدین جب کچھ نہ کر پائے تو اقبال نے اپنے طریقے سے گولڈ زیہر کی تردید کی۔ اس ضمن میں ایک اور مستشرق کا

حسبِ ذیل اقتباس پیش کیا:

'It must be said in conclusion that the preceding considerations represent only theoretical possibilities and that the question whether and how far these possibilites have become actualities is largely a matter of how far the actual circumstances offered inducements for making use of the possibilities. Doubtless, the latter, relatively speaking, were few and affected only a small proportion of the entire sunnah.It may therefore be said that...for the most part the collections of sunnah considered by the Moslems as canonical are genuine records of the rise and early growth of Islam'.[13]

اغنی دلیس معترف ہے کہ حدیث کی عدمِ صحت کے نظری امکانات شاذ تھے اوراس لیے سنّت کا بہت تھوڑا حصہ متاثر ہوا نیز مسلمانوں کے یہاں جو مجموعۂ احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہوراورابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔

اس اعتراف کا ماحصل یہ ہے کہ معتبر مجموعہ ہائے احادیث نے سنّت کو محفوظ کردیا۔ چناچہ یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کی رائے پر خاموشی اختیار کرلی یا اطمینان کا اظہار کرلیا۔ یہ اعتراض بھی غلط اور گمراہ کن ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کے غلط سلط دلائل قبول کرکے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کرلیا۔

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں عالمِ اسلام کے نامور مؤرخ ابن خلدون کا

مشہور قول پروفیسر محمد فرمان نے بھی نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ "حدیث قبول کرنے میں ابو حنیفہؒ اتنے متشدد تھے کہ ان کے نزدیک سترہ سے زیادہ حدیثیں صحیح نہ تھیں۔"۱۴ پروفیسر موصوف نے اس دعوے کی تردید کی ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے بھی اس بات کو پروپیگنڈا قرار دیا ہے کہ انھیں صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔۱۵ اقبال کی رائے کہ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا! ہماری اپنی تاریخ پر مبنی ہے؛ ہر چند کہ یہ رائے غلط ہے۔ ترجمہ کرتے ہوئے سیّد نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ "یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ (امام اعظمؒ نے حدیث کے ضمن میں) احتیاط سے کام لیا۔"۱۶ اس ضمن میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

> امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے، اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔ اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اُصولِ جرح و تعدیل اور اُصولِ روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہو جاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔۱۷

علاّمہ اقبال کی منشا بھی یہی ہے کہ قانونی امور کے لیے، بغیر جرح و تعدیل (indiscriminate) احادیث کا استعمال نہ کیا جائے۔۱۸ اس سے حجیتِ حدیث متاثر نہیں ہوتی۔ متعلقہ جملے کا ترجمہ کرتے ہوئے سیّد نذیر نیازی نے بھی یہ وضاحت کی ہے۔ حاشیے میں لکھتے ہیں "لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علاّمہ کا یہ مطلب ہے۔"۱۹ صحیح احادیث نہ صرف قابلِ قبول ہیں بلکہ اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور علاّمہ اقبال دونوں کا یہی مؤقف

ہے۔حدیث کی بحث اقبال نے اس جملے سے شروع کی ہے:

The second great source of Mohammadan Law
is the traditions of Holy Prophet.

جب کہ اختتام اس رائے پر ہوا ہے جو پوری بحث کا ماحصل ہے:

لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا رُوح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآنِ پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ اُصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی مآخذ کی ازسرِ نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔[۲۰]

ان شواہد سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حجیتِ حدیث اور حدیث کی ابدیت و عالمگیریت پر اقبال کو کوئی شبہ نہیں ہے۔ وہ ہر حدیث پر پختہ یقین نہیں رکھتے؛ امام اعظمؒ ہی کی طرح؛ لیکن صحیح احادیث کی افادیت، عالمگیریت اور ابدیت پر ان کا یقین ہے۔ یہاں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہے کہ حدیث اور سنّت میں کیا فرق ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی کے نزدیک حدیث میں ہر قسم کی احادیث شامل ہیں: صحیح، موضوع، ضعیف، منکر اور شاذ وغیرہ جبکہ سنّت سے مراد وہ طریقہ ہے جو احادیث صحیحہ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے۔[۲۱] حدیث کی ابدیت اور عالمگیریت کا مسئلہ اسلامی سزاؤں کے ضمن میں اُٹھایا گیا ہے۔ اسلامی سزائیں حجیتِ حدیث ہی کا ایک پہلو ہیں۔ اطلاق کے دائرے میں اسلامی سزاؤں کی کمی بیشی سے ان کی عالمگیریت اور ابدیت متاثر

نہیں ہوتی۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک شریعت بالجملہ ابدی اور عالمگیر ہے جبکہ شریعت بالاطلاق میں تغیر کی گنجائش ہے۔ یہ دراصل ابدی اور عالمگیر شریعت ہی ہے جو اطلاق کے دائرے میں آ کر زمانہ، عرف اور دوسرے خاص حالات کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔ علاّمہ اقبال کا مؤقف اس سے مختلف نہیں ہے۔

حجیتِ حدیث کے ضمن میں جاوید احمد غامدی نے علاّمہ اقبال کی رائے کا یہ تجزیہ کیا ہے:

> علاّمہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنّتِ ثابتہ تو احکامِ شرع کے قطعی ماخذ ہیں۔ احادیث کی حیثیت دورُخی ہے۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی تبعاً متعلق بہ اُصول و نصوص ہو جائیں گی۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اخلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرۂ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے۔ زمانے کے تقاضے، عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے۔[۲۲]

ان حقائق و مباحث کے تناظر میں مولوی خالد بن حسن کی جمائی ہوئی سرخی، خصوصاً لفظِ سنت کا اضافہ ان کی نیت اور دیانت پر ایک سوالیہ نشان ہے۔ محمد الطاف حسین آہن گر نے این مری شمل کے ایک جملے کی تردید کی اور اسے اقبال کے نقطۂ نظر کو مسخ کرنا قرار دیا لیکن پھر اسی غلط فہمی کا خود شکار ہو گئے۔ قرآنِ حکیم کی بعض نصوص کو

foundational اور بعض کو contingent قرار دینے کا اقبال پر الزام آہن گرنے ایک مسئلے کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث عائد کیا۔ قرآن اور سنّت دونوں کے حوالے سے اسلامی شریعت عالمگیر اور ابدی ہے۔ یہ عالمگیر ابدی شریعت اطلاق کے دائرے میں تحقیق اور تغیر روا رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اکرمؐ نے جنگ کے دنوں میں اور حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں قطعِ ید کی سزا موقوف کر دی۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

اتا۳۔ اقبال اور منکرینِ حدیث، دیکھیے، صفحات (بالترتیب) ۳۰، ۴۴، ۱۹، ۲۰
۴۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹
۵۔ اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء، صفحہ ۹۳
۶۔ دیکھیے، اقبال ریویو، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء، صفحات ۲۷ تا ۴۷، انگریزی اقتباس کے اصل حوالے کے لیے دیکھیے، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ صفحہ ۱۳۵
۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحات ۱۸ تا ۲۶
۸ تا ۱۰۔ علّامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد (مجموعہ مقالات) صفحات (بالترتیب) ۸۳، ۹۷، ۹۵
۱۱۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل، صفحہ ۱۲۱۷
۱۲۔ اقبالیات، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء، صفحہ ۷۸
۱۳۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* صفحہ ۱۳۶
۱۴۔ اقبال اور منکرینِ حدیث، صفحہ ۲۱
۱۵۔ علّامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، صفحہ ۹۷
۱۶۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۶
۱۷۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹
۱۸۔ اقبال لکھتے ہیں:

And if the modern liberalism considers it safer

not to make any indiscriminate use of them as a source of law it will be only following one of the greatest exponents of Mohammadan law in Sunni Islam. (The Reconstruction of Relgious Thought in Islam p. 67)

امام ابوحنیفہؒ کے ضمن میں اقبال سے جو فروگذاشت ہوئی یعنی 'احتیاط کی' لکھنا چاہیے تھا اور 'اعتنانہ کیا' لکھا وہ میسر معلومات کی بنا پر تھا۔ امام اعظمؒ پر حدیث کے حوالے سے کام بعد میں ہوا۔ بقول سعید احمد اکبر آبادی ''سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام مولانا انور شاہ کشمیری کا ہے۔'' (خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۲۹)

۲۰،۱۹۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۷

۲۱۔ محاضراتِ حدیث، صفحہ ۲۳

۲۲۔ بحوالہ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۶۳

☆......☆......☆

بارھواں باب

کچھ متفرق اعتراضات

بارھواں باب

کچھ متفرق اعتراضات

اقبال پر اعتراضات کا بد بختانہ عمل روزافزوں رہا ہے۔ فکرِ اقبال کو، قدیمیوں اور جدیدیوں نے، اپنی قدامت پرستی یا مغرب پرستی سے مختلف پا کر ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ایک دوسرے کا توڑ کرنے کے لیے اقبال کا نام استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مولوی خالد بن حسن نے ایک سرخی قائم ہے: ''ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ہلاک کر دیا جائے۔'' یہ قول اقبال سے منسوب ہے اور حوالہ خواجہ عبدالوحید کے روزنامچے کا ہے۔ اقبال نے ابلۂ مسجد، اور تہذیب کے فرزند، کے بارے میں اس طرح کے اشعار تو کہے ہیں:

سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی![2]
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری!
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری![3]

لیکن یہ ہلاک کر دینے والی بات مشکوک ہے۔ اسی طرح جدیدیوں کا پسندیدہ موضوع ''اقبال اور ملا'' ہے۔[4] اقبال سے استفادے کے بجائے اپنی اپنی انتہا پسندانہ سوچ کا فروغ ہر دو مدِ مقابل گروہوں کا مطمحِ نظر ہے۔ علامہ اقبال کا نام استعمال بھی ہوتا ہے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بھی بنایا جاتا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اسلامی فکر سے وابستہ رہنے کے بعد 'نئی جہت' اختیار کی تو

'روشن خیالی' اور 'عقلیت پسندی' کو اوڑھنا بچھونا بنالیا۔ اُنھوں نے اقبال کے حوالے سے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بنا کر اپنا مطمحِ نظر پیش کیا ہے۔ اقبال شناسی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ ''جس نئی جہت کی طرف میں متوجہ کرنا چاہتا ہوں اس کے لیے اقبال کا حوالہ شاید مفید ہو اور میری بات کے گوشِ شنوا تک پہنچنے میں کسی حد تک ممد و معاون۔'' اُنھوں نے جو کچھ گوشِ شنوا تک پہنچایا، اس کی مثالیں یہ ہیں:

> یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔
>
> تاریخ میں اجتہاد نے روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔
>
> اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔
>
> یہ تصوّر کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔
>
> اس کے بالمقابل امالی کے بزرگ کا کہنا ہے:
>
> عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔
>
> دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا ایک طویل سلسلہ

در آتا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ ''فنی حیثیت سے علاّمہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔'' مولانا زاہد الراشدی نے بھی لکھا ہے کہ ''اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔'' مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں، اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رکی رہیں۔''

ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک اجتہاد کے ذریعے نت نئے معاشری مسائل سے نبرد آزما ہوسکنا محض ایک مفروضہ ہے۔ کیا واقعی یہ ایک مفروضہ ہے؟ اس ضمن میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مسائل کا غیر اسلامی حل چاہیے یا اسلامی حل چاہیے۔ اگر ڈاکٹر موصوف کی ترجیح کوئی غیر اسلامی حل ہے تو برسرِ زمین حقائق کے منافی اور غیر دانشمندانہ ہے۔ پاکستان کی اکثریت اسلامی قانون کے نفاذ کی حامی ہے اور جملہ مذہبی سیاسی جماعتیں جمہوری عمل پر متفق ہیں۔ اگر پاکستان میں حقیقی عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر پارلیمان کا انتخاب ہونے لگے یعنی جمہوریّت قائم ہو جائے تو وہ لازماً عوامی خواہشات کی آئینہ دار ہوگی۔ قانون سازی تو اب بھی پارلیمان ہی کرتی ہے لیکن جب پارلیمان شعوری طور پر، اجتہاد کے ذریعے، اسلامی قانون سازی کرے گی تو عوام اس کا خیر مقدم کریں گے۔ اقبال کا بھروسا روایتی اجتہاد پر نہیں ہے۔ اقبال تو فقہ پر چڑھا ہوا، عرب ملوکیت کا، چھلکا اتار کر مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد، پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے مسائل کا حل چاہتے ہیں۔ یہی پیرا ڈائم ممکن، مناسب اور کارآمد ہے۔

روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم متعین نہیں ہے۔ان تراکیب کا مفہوم مختلف ذہنوں میں مختلف ہے۔ اشتراکیت کے لیے 'ترقی پسندی' کی ترکیب وضع ہوئی۔ اسلام ترقی کو پسند کرنے کے باوجود اشتراکیت کو مسترد کرتا ہے۔اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم بنیادی انسانی حقوق کی پاسداری، احترامِ آدمیت، آزادی، انصاف، مساوات اور اخوّت اور حکمت و دانش ہے تو اسلام روشن خیال بھی ہے اور عقلیت پسند بھی۔لیکن اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم مغربی افکار کی تقلید، بے حیائی کا کلچر، نت نئے سامنے آنے والے نظریات کی، بغیر جانچ پرکھ کے، قبولیت اور الحاد کا رجحان ہو تو روشن خیالی اور عقلیت پسندی نہ صرف یہ کہ اسلام کے مقاصد میں شامل نہیں ہے بلکہ اسلام سے انحراف ہے۔

اسلامی قانون برکتوں کے مترادف ہے یا نہیں، اس کا اندازہ بعض سامنے کے حقائق سے کیا جاسکتا ہے۔اس وقت دُنیا کے تین مسلمان ملک ایسے ہیں جہاں، کسی نہ کسی شکل میں، اسلامی قانون، نافذ رہا ہے۔سعودی عرب میں بادشاہت ہے۔ خلافت یا جمہوریّت نہیں ہے لیکن حکمران اسلام کے پاسدار ہیں اور ملک میں اسلامی قوانین نافذ ہیں۔محمد بن عبدالوہاب نے سنی مکاتبِ فقہ کی تقلید سے انحراف کر کے، فقہ کے ماخذ کی حیثیت سے، حدیث پر توجہ مرکوز کی۔سعودیہ میں فقہ کا فروغ ابن عبدالوہاب کی پیروی میں ہوا۔اسلامی قانون کی ایک یہ شکل ہے جو سعودی عرب میں نافذ ہے۔تفصیل سے قطع نظر اگر امریکہ اور سعودیہ کا موازنہ، جرائم کے اعتبار سے، کیا جائے تو زمین آسمان کا فرق 'نمایاں طور پر' سامنے آتا ہے۔ یہ برکت اسلامی قانون کی وجہ سے ہے۔

دوسری مثال اسلامی جمہوریۂ ایران کی ہے۔ وہاں فقۂ جعفریہ کی صورت میں اسلامی قانون نافذ ہے۔ بڑی حد تک تھیاکرسی بھی ہے جسے پاکستان میں قبول کرنا

محال ہے، اس لیے کہ علاّمہ اقبال اور قائداعظم دونوں نے مذہبی پیشوائیت کی مخالفت کی ہے۔ ایران میں بھی اسلامی قانون کی برکتیں واضح اور نمایاں ہیں۔ جن جرائم کی آماجگاہ، بطورِ خاص اکیسویں صدی کے اوائل میں، پاکستان بنا ہوا ہے، ان جرائم سے ایران محفوظ ہے۔

تیسری مثال ''امارتِ اسلامی افغانستان'' کی ہے۔ طالبان نے حنفی فقہ کے مطابق اسلامی قانون نافذ کیا۔ ایران سے زیادہ تھیاکریسی افغانستان میں تھی۔ مسلکِ تقلید کے باعث طالبان کے بعض اقدامات شدت پسندانہ تھے۔ داڑھی کے سلسلے میں ریاستی مداخلت کو ضروری سمجھا گیا۔ بامیان میں بدھ کے مجسموں کو، آثارِ قدیمہ کی حیثیت دینے کے بجائے، توپ کے گولوں کا نشانہ بنایا گیا۔ ہرات میں ایران کے سفارتی اہل کاروں کو ہلاک کیا گیا۔ شیعہ سنی افتراق کے اثرات دونوں حکومتوں کی سطح پر دیکھے گئے۔ یہ صورتِ حال ملی مفادات کے منافی تھی۔ ٹیلی وژن سے مفید کام لینے کے بجائے اس پر پابندی لگادی، تاہم اس شدت پسندی سے قطع نظر اسلامی قانون کو بھرپور نیت اور پورے ایمان کے ساتھ نافذ کیا گیا۔ نتیجے کے طور پر افغانستان برکتوں کا گہوارہ بن گیا۔ امن و امان قائم ہوا، فوری انصاف فراہم ہونے لگا۔ پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا اور معاشرے کو غیر مسلح کردیا گیا۔ یہ سب کام محال تھے لیکن ہوگئے۔ افغانستان میں اسلامی قانون برکتوں کے مترادف تھا۔ یہ سامنے کی حقیقت ڈاکٹر منظور احمد کی دانشوری پر ایک سوالیہ نشان ہے۔

نقشۂ کار (Paredigm)

ڈاکٹر منظور احمد معترض ہیں کہ اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کرلی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈئم مہیا نہیں کرسکے۔ ڈاکٹر موصوف کے ذہن میں پیراڈائم کا تصوّر کیا ہے؟ اس سے قطع نظر علاّمہ اقبال نے

جو نیا پیراڈائم مہیا کیا ہے، اس کے خدوخال حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اسلامی تصوّرِ شخصیت

(۲) اسلامی تصوّرِ قومیّت اور برِّصغیر میں الگ مسلم ریاست کا قیام

(۳) اس ریاست میں عرب ملوکیت کی چھاپ سے نجات

(۴) سرمایہ داری نظام بشمول سرمایہ دارانہ جمہوریّت سے اجتناب

(۵) پاکستان میں اسلامی جمہوریّت کا قیام

(۶) نئے اور پرانے مسائل کے حل کے لیے پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے قانون سازی

(۷) ہر مسلمان ملک میں اسلامی جمہوری (فلاحی) نظام کی طرف پیش قدمی

(۸) ہر مسلمان ملک کا اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا اور خود کو مضبوط سے مضبوط تر بنانا

(۹) مضبوط مسلم ممالک (اسلامی جمہوریّتوں) کا ایک خاندان کی طرح اتحاد

(۱۰) استعمار کی ہر شکل سے نجات

(۱۱) اسلامی دولتِ مشترکہ کا، نئے عالمی نظام کی تشکیل میں، اہم کردار

امالی کے بزرگ فرماتے ہیں کہ اقبال عربی زبان اور اسلامی علوم (فقہ، تفسیر اور حدیث) سے کامل بے خبر تھے۔ اس وجہ سے ان کے فکر میں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ علاّمہ اقبال نے قرآنِ حکیم کو اعلیٰ ترین علمی وفکری سطح پر سمجھا اور اس کے اسرار کی تفسیر موثر طور پر بیان کی۔ حدیث اور فقہی لٹریچر پر بھی ان کی نظر تھی۔ عربی نہ صرف جانتے تھے بلکہ اس میں ''اچھی خاصی دست گاہ'' تھی۔ میٹرک میں فارسی زبان لازمی مضمون کے طور پر پڑھی۔۵ بقول عبدالمجید سالک ''مولانا میر حسن کے فیضِ تربیت سے اقبال برابر بہرہ اندوز ہوتے رہے اور فاضل و شفیق اُستاد نے اس جوہرِ قابل کو علم و حکمت، شعروادب، فارسی و عربی زبان دانی اور فکرِ صحیح

کے محاسن سے مالا مال کر دیا۔''۶ جسٹس جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''بی اے کی کلاس میں اقبال نے انگریزی، فلسفہ اور عربی کے مضامین لیے۔ اقبال بی اے کے طالب علم کی حیثیت سے انگریزی اور فلسفہ کے مضامین تو گورنمنٹ کالج کی جماعتوں میں پڑھتے اور عربی زبان وادب کا مطالعہ اورینٹل کالج میں کرتے تھے۔ اقبال نے ۱۸۹۷ء میں بی اے عربی اور انگریزی میں امتیازی حیثیت کے ساتھ پاس کیا اور تمغے پائے۔''۷ عربی میں اقبال نے پوری پنجاب یونی ورسٹی میں اوّل پوزیشن حاصل کی۔۸ اقبال کا پہلا تقرر اورینٹل کالج لاہور میں ''مکلوڈ عربک ریڈر'' کی حیثیت سے ہوا۔۹ عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ ۱۹ جون ۱۹۰۷ء کو پروفیسر آرنلڈ نے مجھے اور اقبال کو رات کو کھانے پر بلایا۔ اثنائے گفتگو میں پروفیسر آرنلڈ نے کہا: ''مجھے ابھی ابھی معلوم ہوا ہے کہ جرمنی کے ایک مقام میں نایاب مخطوطات دریافت ہوئے ہیں اور ضرورت ہے کہ معلوم کیا جائے کہ وہ کیا ہیں۔ اقبال، میں تمھیں وہاں بھیجنے کا خیال کر رہا ہوں اس لیے کہ تم ہی اس کام کے لیے نہایت موزوں ہو۔''۱۰ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی تحقیق کے مطابق ''وہ اپنے اُستاد پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے چھے ماہ کے لیے عربی کے اُستاد مقرر ہوئے۔''۱۱

مولوی خالد حسن اور ان کے مزعومہ یا تخلیق کردہ سیّد سلیمان ندوی کی ذہنیت مشترک ہے۔ مولوی موصوف نے لکھا ہے: ''اقبال ایک مردِ مومن اور خود آگاہ شخص تھے، اسی لیے اس مردِ مومن نے احساسِ ندامت کے تحت خطبات کے مباحث سے رجوع کیا۔ اقبال اکادمی کو ان کا رجوع کُھل رہا ہے تو وہ صرف یہ ثابت کر دیں کہ اقبال کو عربی آتی تھی اور وہ بنیادی فقہی کتابوں اور مسائل سے واقف تھے۔''۱۲

اقبال اکادمی کو چیلنج دینے والے مولوی سے کیا یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جس جوہرِ قابل نے میٹرک میں اختیاری اور ایف اے بی اے میں لازمی مضمون کی حیثیت

سے، کم از کم چھ برس تک مسلسل، عربی زبان سیکھی، جسے عربی سیکھنے کے ضمن میں سیّد میر حسن جیسا اُستاد میسّر رہا، جو پنجاب یونی ورسٹی میں عربی میں بی اے کی سطح پر اوّل آیا، جسے اورینٹل کالج لاہور میں ''مکلوڈ عربک ریڈر'' مقرر کیا گیا اور جو لندن یونی ورسٹی میں عربی کا پروفیسر رہا، کیا اسے عربی نہیں آتی تھی؟

اسلامی فقہ سے اقبال کی ناواقفیت کا الزام امالی کے سیّد سلمان ندوی اور مولوی خالد بن حسن عائد کریں تو حیرت نہیں ہوتی۔ یہ دونوں اس قدر شدت پسند ہیں کہ علّامہ اقبال پر بار بار الحاد کا الزام لگاتے ہیں۔ حیرت مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے اس الزام سے ہوتی ہے کہ اقبال اُصولِ فقہ کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ خطباتِ اقبال کے ضمن میں مولانا کے حوالے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ماخوذ ہیں۔ اصل انگریزی کتاب کا شیخ سعید ایڈیشن ابھی منظرِ عام پر نہیں آیا تھا۔ تحقیق کا جو حق شیخ موصوف نے ادا کیا وہ مولانا موصوف ادا نہیں کر پائے! اس لیے ایک غلط رائے ظاہر کر دی۔ ایم سعید شیخ لکھتے ہیں:

> It seems that Aghnides's book did interest Allama and did play some part in urging him to seek and study some of the outstanding works on Usul al-Fiqh such as those by Amidi, Shatibi, Shah Wali Allah, Shaukani,and others. This is evident from a number of Allama's letters to Sayyid Sulaiman Nadvi (Iqbalnamah, I, 128-36, 160-63) as also from his letters from 13 March 1924 to 1 May 1924 to Professor Maulavi M.Shafi' (Oriental College magazine, LlII (1977), 295-300)[13]

اقبال بیرسٹر تھے اور اُصولِ قانون (jurisprudence) کے ماہر۔ اس پس منظر کے ساتھ اسلامی اُصولِ قانون کی اہم کتب کا مطالعہ کر کے اُصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔

مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے ساتھ یہ وضاحت کی ہے کہ ایک مفکر اور فلسفی کے طور پر اجتہاد کے خلا کی نشاندہی اور اسے پر کرنے کی ضرورت کا احساس دلانے کی حد تک ان کی بات بالکل درست ہے۔ کچھ آگے مزید لکھتے ہیں کہ علّامہ اقبال فکری اور نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت کا ضرور احساس دلا رہے تھے اور ان کی یہ بات وقت کا ناگزیر تقاضا تھی۔[۱۴] ایک واقعہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی اور مولانا زاہد الراشدی دونوں نے، اپنے اپنے ذرائع کی بنیاد پر اور اپنے اپنے الفاظ میں لکھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے دارالعلوم دیو بند کی انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث استعفیٰ دے دیا۔ علّامہ اقبال نے خواہش ظاہر کی کہ وہ لاہور تشریف لے آئیں۔ علّامہ اقبال جدید علوم و مسائل سے واقف تھے لیکن اسلامی علوم کے ماہر نہیں تھے۔ مولانا انور شاہ کشمیری اسلامی علوم کے ماہر تھے لیکن جدید علوم و مسائل سے ناواقف تھے۔ اسلامی قانون کی تدوینِ جدید کا جو کام اقبال کے پیشِ نظر تھا، اسے دونوں مل کر کر سکتے تھے۔ بقول مولانا زاہد الراشدی ''اپنے وقت کی یہ دو عبقری شخصیات مل کر اس کام کے لیے بیٹھ جاتیں تو آج کی علمی اور فقہی دُنیا کا منظر بالکل مختلف ہوتا۔''[۱۵] اس واقعے سے دونوں صاحبان نے دو عبقری شخصیات کی جس جس کمی کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے اختلاف نہیں ہے۔ علّامہ اقبال بلا شبہ مولانا انور شاہ کشمیری اور اس مرتبے کے دوسرے علما کی اہمیت سے آگاہ تھے، ان کے قدر دان تھے اور ان کے ساتھ مل کر کام کرنے کے خواہش مند تھے لیکن اس بحث میں

یہ اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلامی علوم سے بھی اقبال اچھے خاصے واقف تھے، اگرچہ یہ درست ہے کہ ان علوم کے ماہر نہیں تھے۔ ان کی زندگی دینی علوم کی تحصیل و تدریس میں نہیں گزری تھی، تاہم اقبال اسلامی مفکّر یقیناً تھے۔ ان کے متعدد فکری اجتہادات اہم اور دوررس ہیں۔

اقبال کا اسلامی شخصیت کا تصوّر (تصوّرِ خودی) اسلامی فکر کا اہم کارنامہ ہے۔ اسلامی تصوّرِ قومیّت اس قدر اہم ہے کہ پاکستان اس بنیاد پر قائم ہوا۔ اسلامی دولتِ مشترکہ کا قیام بھی اسی تصوّر کی بنیاد پر ممکن ہے۔ دارالعلوم دیوبند کے علما کا ایک دھڑا اس تصوّر کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔ یہ دونوں فکری اجتہاد اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے لیے ناگزیر ہیں۔ کچھ اجتہادات کا ذکر مولانا زاہدالراشدی نے خود کیا ہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری کے بارے میں بیان سے کچھ آگے لکھتے ہیں:

> اس مرحلے میں اس تاریخی حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کے لیے فیصلہ کرنے کا موقع ملا تو اُنھوں نے ماضی کی روایت سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علّامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۲۲ سرکردہ علمائے کرام کے ۳۱ متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کی حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔ اسی طرح عقیدۂ ختمِ نبوّت کے منکر قادیانیوں کو مرتد کا درجہ دے کر

فقہی احکام کے مطابق گردن زدنی قرار دینے کے بجائے علّامہ اقبال کی تجویز کی روشنی میں غیر مسلم اقلیت کی حیثیت دے کر ان کی جان و مال کے تحفظ کے حق کو تسلیم کرنا بھی ملک کے علما کا ایک ایسا اجتہادی فیصلہ ہے جس کے پیچھے علّامہ محمد اقبال کی فکر کارفرما دکھائی دیتی ہے، جب کہ ۷۳ء میں دستور میں پارلیمنٹ کو قرآن وسنّت کی پابندی کی شرط پر قانون سازی کی حتمی اتھارٹی تسلیم کیے جانے کو بھی اسی تسلسل کا حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔[۱٦]

قادیانی مسئلے کے منصفانہ حل کے علاوہ اس اقتباس سے دو اہم نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(۱) عوامی رائے دہندگی کے ذریعے حکومت کی تشکیل پر سرکردہ علما کا اتفاق ''اجماع'' کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ امالی کے سیّد سلیمان ندوی جیسے شدت پسند اور قدامت پرست علما اگر جمہوریّت کو خلافِ اسلام قرار دیں تو ان کے مؤقف کو بلا تامّل مسترد کر دیا جانا چاہیے۔

(۲) قرآن وسنّت کے اندر رہ کر، پارلیمان کے اسلامی قانون سازی کے اختیار پر بھی علما کا اجماع ہو گیا! یہ اسلامی جمہوریّت ہے۔ چنانچہ تقلید کے پابند وہ جملہ علما جو مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد اور پارلیمانی اجتہاد کی ابھی تک مخالفت کر رہے ہیں، انھیں یہ سرگرمی روک دینی چاہیے۔

نامکمّل کام

اس وقیع اقتباس کے بعد مولانا زاہد الراشدی نے ایک عجیب نکتہ اُٹھایا ہے۔ لکھتے ہیں:

اس (اقبال کے) خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں۔ان پلوں کے نیچے سے مزید پانی بہہ چکا ہے اور یقیناً آج کے معروضی حالات اور ضروریات کا نقشہ وہ نہیں ہے جو پون صدی پہلے کا تھا۔اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء پر ہی رکی رہیں اور کیا ہم ۲۰۰۶ء کے عالمی تناظر اور بین الاقوامی ماحول میں اپنی ضروریات اور ترجیحات کا ازسرِ نو جائزہ نہیں لے سکتے؟''

ضرور لے سکتے ہیں اور خطبات کے دیباچے میں خود اقبال نے اس کی تلقین کی ہے،لیکن دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ تقلید کے پابند علما کے ذہن کی سوئیاں بارہ تیرہ صدیاں پہلے پر کیوں رکی ہوئی ہیں؟اور مولانا زاہد الراشدی جیسے وسیع مطالعہ ومشاہدہ رکھنے والے فاضل علما حیلے کرنے اور بہانے بنانے کے بجائے بات کھل کر کیوں نہیں کرتے؟ دوسرا سوال یہ کہ ۱۹۳۰ء کے بعد اسلامی قومیّت کو فروغ دے کر پاکستان کے حصول، اسلامی دستور کی منظوری اور چند دوسرے اقدامات کے علاوہ ہم نے کون سا بڑا اجتہادی کارنامہ سرانجام دیا ہے؟ کیا آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ضروری کام کرنے کے باقی ہیں انھیں پہلے مکمّل کر لیا جائے؟ وضاحت کے لیے کچھ ضمنی سوال یہ ہیں:

(۱) کیا انفرادی شخصیتوں کی مضبوطی کے لیے کوئی لائحہ عمل تشکیل پا گیا ہے؟ کیا بڑے پیمانے پر بدعنوانی اسی کا نتیجہ نہیں ہے؟

(۲) کیا اسلامی قومیّت کے تصوّر کو توانا، موثر اور محیط بنانے کے لیے ضروری

انتظام کرلیا گیا ہے؟ کیا یہ تصوّر کمزور نہیں ہوگیا؟ کیا پاکستان میں علاحدگی کے رجحانات موجود نہیں ہیں؟

(۳) کیا عرب ملوکیت کی چھاپ (جاگیرداری اور وی آئی پی کلچر وغیرہ) سے ہم نے نجات حاصل کرلی ہے؟

(۴) کیا سرمایہ داری نظام نیز سرمایہ داری، سرداری اور زمینداری پر مبنی جمہوریّت کا ہم نے خاتمہ کردیا ہے؟

(۵) کیا ہم نے پاکستان میں اسلامی جمہوریّت قائم کردی ہے؟ اور آزادی مساوات، اخوّت کا بول بالا ہے؟

سوئیوں کو آگے ضرور چلنا چاہیے لیکن اس سے پہلے قیامِ پاکستان سے اب تک جو ہولناک مسائل باقی ہیں انھیں حل کرنے پر توجہ مرکوز ہونی چاہیئے۔ ہر فرد کی تعلیم و تربیت اور تربیّت یافتہ شخصیتوں کا پاکستان کے لیے وقف ہوجانا سب سے اہم ضرورت ہے۔ غربت کے خاتمے اور اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کی طرف پیش قدمی سے بھی داخلی استحکام حاصل ہوگا۔ یہ بھی ہماری ناگزیر ضرورت ہے۔ داخلی استحکام کے بعد ہم اسلامی ممالک سے رشتے مضبوط کرسکتے ہیں اور انھیں ساتھ ملا کر اسلامی دُنیا کے مسائل حل کرسکتے ہیں۔ عالمی سطح پر بہتر تبدیلیوں کے لیے مؤثر کردار ادا کرنا اس کے بعد ممکن ہوگا۔

حوالے اور حواشی

۱۔ ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۳۰

۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۶

۳۔ آوازِ غیب۔ ارمغانِ حجاز

۴۔ اقبال اور ملاّ نامی کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا یہ جملہ قابلِ توجہ ہے: ''اور اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ملائیت سے ان کی بڑی جنگ ہوتی۔''

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی ابتدائی زندگی از ڈاکٹر سیّد سلطان محمود حسین، صفحات ۱۴۴، ۱۴۸

۶۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۶

۷۔ زندہ رُود: حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور، صفحہ ۷۶

۸۔ اقبال کا ذہنی ارتقا، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، صفحہ ۱۱

۹۔ ذکرِ اقبال، صفحہ ۹

۱۰۔ اقبال از عطیہ بیگم، صفحات ۸۰۔۸۱

۱۱۔ علّامہ اقبال: شخصیت اور فن، صفحہ ۸۷

۱۲۔ ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحہ (خ)

13 *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Edited and annotated by M. Saeed Sheikh, Page 196.

۱۴۔۱۵۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۷۹ تا ۸۰ نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۶۔۶۷

۱۶۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۸۳۔۸۴

☆......☆......☆

کتابیات

☼ اُردو کتب و رسائل

- ابوالاعلیٰ مودودی، اسلام اور جدید معاشی نظریات، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعتِ ششم، ۱۹۶۹ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، اقبالیات، مرتّبہ سمیع اللہ، خالد ہمایوں، مرکزی مکتبۂ اسلامی دہلی، ۱۹۷۹ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید واحیائے دین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، نویں اشاعت ۱۹۶۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد سوم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع نہم، ۱۹۷۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد پنجم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع ششم، ۱۹۷۶ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد ششم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۷۴ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت وملوکیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، ۱۷ویں بار، ۱۹۸۲ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، ''قطع ید اور دوسرے شرعی حدود'' مشمولہ تفہیمات، جلد دوم، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعتِ سوم، ۱۹۶۴ء
- ابوالاعلیٰ مودودی، مسئلہ ملکیتِ زمین، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، دسواں ایڈیشن، ۲۰۰۷ء
- ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، مجلس نشریاتِ اسلام، ناظم آباد، کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۷۹ء
- ابوزکی، مولانا، فقہی مسالک کی حقیقت، دارالعلم، لاہور، ۲۰۰۳ء
- اختر راہی (مرتّب)، اقبال سیّد سلیمان ندوی کی نظر میں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء

- اقبال، علّامہ، ارمغانِ حجاز، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبعِ ہفتم، جون ۱۹۵۹ء
- اقبال، علّامہ، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، مرتبہ شائستہ خان، مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء
- اقبال، علّامہ، اسرار و رموز، شیخ مبارک علی، لاہور، بارِ پنجم، ۱۹۵۹ء
- اقبال، علّامہ، اقبال نامہ (مجموعۂ مکاتیبِ اقبال)، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء
- اقبال، علّامہ، بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبعِ سیزدہم، ۱۹۶۳ء
- اقبال، علّامہ، جاوید نامہ، شیخ مبارک علی، لاہور، طبعِ چہارم، ۱۹۵۹ء
- اقبال، علّامہ، ضربِ کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبعِ یازدہم، ۱۹۶۳ء
- اقبال، علّامہ، مکتوباتِ اقبال، مرتبہ سیّد نذیر نیازی، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۷ء
- الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، مطبع ثمر آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، اقبال کی فکری تشکیل، اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء
- ایوب صابر، پروفیسر، ڈاکٹر، محمد سہیل عمر (مرتّبین)، علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
- بشیر احمد ڈار (مرتّب)، اقبال اور احمدیت، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۴ء
- بشیر احمد ڈار (مرتّب)، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۷۷ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال: چند نئے مباحث، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- تحسین فراقی، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور پارلیمان کا حقِ اجتہاد، مشمولہ 'اقبالیات'،

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی ستمبر ۱۹۹۵ء
- جاوید اقبال، جسٹس، ڈاکٹر، اپنا گریبان چاک (خودنوشت سوانح حیات)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاوہر، ۲۰۰۳ء
- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود، حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعتِ سوم، ۱۹۸۵ء
- جمیل احمد تھانوی، مولانا مفتی، ''اسلام میں اجتہاد'' مشمولہ سہ ماہی منہاج، ''اجتہاد نمبر''، مدیر وناشر، سیّد محمد متین ہاشمی، امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز، لاہور، ۱۹۸۳ء
- خالد بن حسن، مولوی، ''خطباتِ اقبال: تحقیقی جائزہ''، مشمولہ ساحل، شمارہ جون ۲۰۰۶ء
- رشید اختر ندوی، اسلام میں مرکزی حکومت کا تصوّر اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں، بیاض گروپ آف پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، علامہ اقبال: شخصیت وفن، اکادمی ادبیاتِ پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
- زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، ''اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید'' مشمولہ سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون ۲۰۰۷ء
- زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، ''اقبال کا تصوّرِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات''، مشمولہ الشعریعہ، گوجرانوالہ، ۲۰۰۸ء
- سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۷ء
- سلطان محمود حسین، ڈاکٹر سیّد، اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء

- سلیمان ندوی، مولانا، سیّد، سیرت النبیؐ، جلد دوم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع یازدہم، ۱۹۷۹ء
- ضیاالدین احمد برنی (مترجم)، اقبال از عطیہ بیگم، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۶ء
- عبدالماجد دریا بادی، اقبالیاتِ ماجد، مرتّب و ناشر، اقبال اکیڈمی حیدرآباد (بھارت)، ۱۹۶۹ء
- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبعِ دوم، ۱۹۸۳ء
- عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی (مرتّبین)، مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء
- غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اقبال کا ذہنی ارتقاء مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۸ء
- فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اجماعِ اُمّت اور قیامِ پاکستان'' مشمولہ دعویٰ، نومبر ۲۰۰۸ء، اپریل ۲۰۰۹ء، اقبال نمبر
- قاسم محمود، سیّد، انسائیکلوپیڈیا پاکستانیکا، الفیصل، لاہور، پانچواں ایڈیشن، ۲۰۰۴ء
- قدیرالدین احمد، جسٹس، ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' مشمولہ اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، مرتّبہ ڈاکٹر سیّد حسین محمد جعفری، پاکستان سٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء
- گوہر رحمٰن، مولانا، اجتہاد و تقلید اور امام ابوحنیفہؒ کے فقہی اصول، مکتبہ تفہیم القرآن، مردان (س ن)
- لطیف احمد شروانی (مترجم)، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء
- محمد تقی امینی، مولانا، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ، کراچی، (س ن)
- محمد تقی امینی، مولانا، احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۷ء

- محمد تقی امینی، مولانا، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، چھٹا ایڈیشن، ۲۰۰۶ء
- محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطباتِ بہاولپور، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، اشاعتِ سوم، ۱۹۹۰ء
- محمد حنیف ندوی، مولانا، مسئلہ اجتہاد، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۸۳ء
- محمد رفیق افضل (مرتّب)، گفتارِ اقبال، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، لاہور، ۱۹۶۹ء
- محمد سہیل عمر، ''اقبال اور حدیث''، مشمولہ اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری۔مارچ ۲۰۰۰ء
- محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
- محمد طاسین، مولانا، اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے، گوشۂ علم و تحقیق، کراچی، ۲۰۰۲ء
- محمد طاسین، مولانا، مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، (س ن)
- محمد عبداللہ چغتائی، ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر''، مشمولہ متعلقات خطباتِ اقبال، مرتّبہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
- محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور منکرینِ حدیث، پنجاب الیکٹرک پریس، گجرات، ۱۹۶۳ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ حدیث، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۸ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ شریعت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۹ء
- محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ فقہ، محمد فیصل/زاہد بشیر پرنٹرز، اشاعتِ دوم، ۲۰۰۸ء
- مظفر حسین برنی (مرتّب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، اُردو اکادمی، دہلی، جلد اوّل، ۱۹۹۲ء، جلد دوم، اشاعتِ دوم، ۱۹۹۳ء

- مناظر احسن گیلانی، مولانا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی، نفیس اکیڈمی، کراچی، طبع سوم، ۱۹۶۰ء
- منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء
- نذیر نیازی، سیّد، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعتِ دوم، ۱۹۸۱ء

انگریزی کتب ورسائل

- Burhan Ahmed Farooqi, Iqbal's Reconstruction, (Unpublished), Library Iqbal Academy Pakistan, Lahore
- Latif Ahmed Sherwani, Speeches, Writings and Statements of Iqbal (Compiled and Edited), IqbalAcademy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1992.
- Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal and Hadith: A Legal Perspective, Included in Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1996
- Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal and Quran: A Legal Perspective, Included in Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct., 1994
- Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and Annotated by: M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986
- Mohammad Khalid Mas'ud, Iqbal's Reconstruction of Ijtihaad, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995
- Shahid Hussain Razzaqi, Edited, Discourses of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 2003
- S.M. Yousuf, Dr., A Study of Iqbal's Views on Ijma, Included in Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct., 1962
- Syed Abdul Vahid, Thoughts and Reflections of Iqbal, Editedwith notes, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1964
- Waheed Qureshi, Dr., Edited: Selections from the Iqbal Review, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 1995
- Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India, Sh. Mohammad Ashraf, Lahore, Pakistan, Reprinted, 1969

☆......☆......☆

اشاریہ

٭ اشخاص

محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رسول اکرمؐ
۴۶، ۵۰، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۳۔

آرنلڈ، پروفیسر: ۲۶۳۔

آفتاب احمد خان، صاحبزادہ: ۱۴۳۔

ابنِ تیمیہ: ۳۲، ۳۵، ۵۶، ۵۷، ۱۸۱۔

ابنِ خلدون: ۱۹۳، ۲۴۸۔

ابنِ زرع: ۱۹۳۔

ابنِ عبدالبر: ۴۷۔

ابنِ ہبیرہ: ۱۲۰۔

ابوالاعلیٰ مودودی، سیّد: ۶۸، ۷۷، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۳۷۔

ابوالحسن علی ندوی: ۳۹۔

ابوالکلام آزاد، مولانا: ۳۵، ۵۹۔

ابوبکرؓ، حضرت: ۱۳۹، ۱۶۸، ۱۶۹۔

ابوجعفر منصور عباسی: ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹۔

ابوحنیفہؒ، امام: ۲۶، ۳۰، ۴۶، ۴۸، ۶۷، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۹۴، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳۔

ابوزکی، مولانا: ۴۷، ۴۸، ۵۵۔

ابوزہرہ، شیخ: ۲۳، ۱۳۵۔

ابوسعید خدریؓ، حضرت: ۹۷۔

ابوہریرہؓ، حضرت: ۹۷۔

ابویوسفؒ، قاضی: ۷۸، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۳، ۱۰۹، ۱۴۰، ۱۵۵۔

احمد بن حنبلؒ، امام: ۶۵، ۸۰، ۱۱۳۔

ارسطو: ۲۱۱۔

اسرار احمد، ڈاکٹر: ۹۴۔
اغنی دلیس پادری: ۶۱، ۲۴۶۔
افتخار حسین چیمہ، جسٹس: ۱۷۳۔
اکبر شاہ نجیب آبادی، مولانا: ۱۲۔
الطاف احمد اعظمی: ۲۶، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲۔
المراکشی: ۱۹۳۔
امیر معاویہؓ: ۹۸۔
انور دل، ڈاکٹر: ۱۱۱۔
انور شاہ کشمیری، مولانا: ۴۷، ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۶۶۔
اوزاعیؒ، امام: ۶۵، ۱۳۹۔
ایم سعید شیخ: ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۳۵، ۲۶۴، ۲۷۰۔
این مری شمل: ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۰۔
ایوب صابر، پروفیسر ڈاکٹر: ۵، ۶، ۷۔
اے ایس ٹرٹن: ۱۳۔
ایچ اے آر گب: ۱۵، ۱۶۔
برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: ۱۷، ۱۸، ۴۵، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵۔
بشیر احمد ڈار: ۱۹۵۔
بلالؓ، حضرت: ۱۲۲۔
بلنٹ: ۳۵، ۶۰، ۶۱۔
بہاء اللہ: ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹۔
پیر کرم شاہ، جسٹس: ۸۹۔
تحسین فراقی، ڈاکٹر: ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳۔
تقی عثمانی، مولانا جسٹس: ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۶۔
ثابت بن ضحاکؓ: ۹۷۔
ثوریؒ، امام: ۶۵۔
جابرؓ بن عبداللہ، حضرت: ۹۷، ۱۰۰۔
جاوید احمد غامدی: ۲۳۶، ۲۵۰۔
جاوید اقبال، ڈاکٹر: ۱۲۸، ۲۰۶، ۲۳۵، ۲۶۳۔
جلال الدین خوارزم شاہ: ۵۵۔
جمال الدین افغانی: ۳۵، ۵۹۔
جمیل احمد تھانوی، مولانا: ۵۰، ۶۳، ۶۴، ۱۵۵۔
جواہر لال نہرو، پنڈت: ۴۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۵۔
جوزف شاخت: ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۵۔
چراغ علی، مولوی: ۶۱۔
حسین نصر، سیّد: ۱۲۶، ۱۳۱۔

حمید اللہ، ڈاکٹر: ۲۳، ۲۴، ۸۴، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۴۔
خالد بن حسن، مولوی: ۱۳، ۳۰، ۳۷، ۱۶۵، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۴۔
خالد علوی، ڈاکٹر: ۳۰، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸۔
خلفائے راشدین: ۵۰، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۷۱، ۱۷۲۔
خوارزمی: ۱۴۶۔
خورشید احمد، پروفیسر: ۱۰۴۔
داتو عبدالحمید ابو سلیمان: ۱۲۷، ۱۲۸۔
رافع ابن خدیج، حضرت: ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰۔
رشید اختر ندوی: ۱۲۱۔
رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر: ۲۶۳۔
رفیق احمد، ڈاکٹر: ۱۷۴۔
زاہد الراشدی، مولانا: ۲۸، ۵۱، ۷۳، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸۔
زید بن ثابت: ۹۷۔
سعید احمد اکبر آبادی، مولانا: ۲۵، ۷۳، ۷۴، ۱۱۵، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵۔
سعید حلیم پاشا: ۲۰، ۱۷۵۔
سلطان محمود حسین، ڈاکٹر: ۲۷۰۔
سلیمان ندوی، علامہ: ۷، ۱۳، ۳۰، ۳۷، ۳۹، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۵، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷۔
سنوسی، شیخ: ۲۶، ۲۰۲۔
سیّد احمد خان، ۳۵، ۵۹۔
شافعیؒ، امام: ۶۵، ۸۰۔
شاہ اسماعیل شہید: ۳۵، ۵۷۔
شاہ ولی اللہ: ۱۹، ۳۵، ۴۷، ۵۷، ۶۵، ۱۱۶، ۱۸۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۶۴۔
شبلی نعمانی: ۱۹، ۳۶، ۸۵ ث ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶۔
شتیبی: ۲۶۴۔
شفیع الرحمٰن، جسٹس: ۸۹، ۹۴، ۹۶، ۱۰۸، ۱۱۳۔
شوکانی: ۲۶۴۔

صاحبین (قاضی ابو یوسف، امام محمد): ۸۱،۸۰۔
صدرالدین، مولوی: ۲۴۶۔
صلاح الدین یوسف، حافظ: ۶۵۔
ظفر اسحاق انصاری، ڈاکٹر: ۱۵۶،۲۴۲۔
ضیاالدین احمد برنی: ۲۷۰۔
ضیا گوک الپ: ۲۱،۲۶،۱۹۲،۲۲۶، ۲۲۷۔
طاہر القادری، ڈاکٹر: ۶۵۔
طیب اردوان: ۱۹۰۔
عافیہ دل: ۱۱۱۔
عامدی (Amidi): ۲۶۴۔
عائشہؓ، حضرت: ۱۰۰،۱۰۳۔
عبدالجبار شاکر، پروفیسر: ۴۷۔
عبدالحکیم، خلیفہ: ۲۷۰۔
عبدالعزیز عصام: ۱۲۰۔
عبدالعلی قاسمی، مولانا: ۹،۷، ۱۱۸۔
عبداللہ بن عباسؓ، ۸۲۔
عبداللہ بن عمرؓ: ۸۲، ۹۸۔
عبداللہ گل: ۱۹۰۔
عبدالماجد دریا بادی: ۱۲،۱۳،۳۴، ۳۹۔
عبدالمجید سالک: ۲۶۲۔
عبدالوحید، خواجہ: ۲۵۷۔
عثمانؓ، حضرت: ۱۳۹۔
عدنان مندریس: ۱۹۰۔
عطیہ فیضی: ۲۶۳،۲۷۰۔
علیؓ، حضرت: ۱۰۳، ۱۳۹۔
علی محمد باب: ۲۰۱،۲۰۳،۲۰۶۔
عمرؓ، حضرت: ۲۶، ۷۶، ۸۱، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۲۱،۱۲۲، ۱۳۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲،۱۷۴، ۲۲۰، ۲۵۱۔
غازی رؤف پاشا: ۱۸۸۔
غلام حسین ذوالفقار: ۲۷۰۔
غلام مصطفی تبسم، صوفی: ۲۰۶۔
فتح محمد ملک، پروفیسر: ۱۳۱۔
قاضی شریک: ۱۱۸، ۱۱۹۔
قدیر الدین احمد، جسٹس (ر): ۴۹، ۵۷۔
قراۃ العین: ۲۰۳۔
کانٹ ویل سمتھ: ۱۳،۱۴،۱۵،۶۴۔
کرامت علی: ۵۸۔
کومت: ۱۷۔
گولڈ زیہر: ۱۳، ۳۶، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷۔
گوہر رحمٰن، مولانا: ۴۶، ۶۵، ۱۱۵۔
گیلیوم: ۱۶۔
مارٹن لوتھر: ۶۰۔
مالکؒ، امام: ۶۵، ۸۰، ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۵،

۱۴۶، ۱۴۷۔
ماوردی: ۱۲۹۔
محمد ابنِ تومرت: ۲۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۶۔
محمد اشرف، شیخ: ۳۹، ۱۹۴۔
محمد افضل ظلہ، جسٹس: ۸۹، ۹۲۔
محمد الٰہی: ۱۶، ۱۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹۔
محمد الطاف حسین آہن گر: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۱۲۷، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۱۔
محمد الغزالی، ڈاکٹر: ۲۳۶۔
محمد بن عبدالوہاب نجدی، شیخ: ۲۶، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۶۰۔
محمد تقی امینی، مولانا: ۲۳، ۷۵، ۷۶، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۵۷، ۲۳۷۔
محمد جمال، سیٹھ: ۱۲۔
محمد حسین، مفتی شیخ: ۶۴۔
محمد حنیف ندوی، مولانا: ۶۶، ۷۷، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۰۔
محمد خالد مسعود، ڈاکٹر: ۷، ۱۲، ۳۹، ۲۰۳، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۶۔
محمد سہیل عمر: ۱۷، ۱۹، ۶۷، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶۔
محمد شفیع، مفتی: ۴۷۔
محمد شیبانیؒ، امام: ۷۸، ۱۵۵۔
محمد طاسین، مولانا: ۸۱، ۸۳، ۱۰۱، ۱۱۸۔
محمد طاہر منصوری، ڈاکٹر: ۱۵۶۔
محمد عبداللہ چغتائی: ۳۹، ۲۳۵۔
محمد عبداللہ عمادی: ۲۴۶۔
محمد علی جناحؒ، قائداعظم: ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۶۱۔
محمد فرمان، پروفیسر: ۲۴۱، ۲۴۸۔
محمد متین ہاشمی، مولانا: ۶۴، ۱۱۵، ۱۵۵۔
محمد یوسف بنوری: ۲۳، ۱۳۵۔
محمد یوسف عباسی، ڈاکٹر: ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۳۷، ۱، ۵، ۳، ۷۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۳۔
محمود احمد غازی، ڈاکٹر: ۱۱۴، ۲۱۳، ۲۴۹۔
مسعود عالم ندوی: ۱۸۷۔
مسعود مفتی: ۱۱۱۔
مشرقی، علاّمہ: ۵۸۔
مصطفٰی المراغی، شیخ علاّمہ: ۱۴۳۔
مصطفٰی زرقا، ڈاکٹر: ۲۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۲۔
مصطفٰی کمال: ۲۴، ۳۱، ۵۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴،

۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۴۔
معاذؓ بن جبل، حضرت: ۲۶۔
مناظر احسن گیلانی، مولانا: ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۸۔
منصور حلاج: ۲۰۳۔
منظور احمد، ڈاکٹر: ۲۷، ۴۶، ۷۳، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱۔
مہدی، خلیفہ: ۸۶۔
مہدی، امام: ۱۵۷۔
میر حسن، سیّد: ۲۶۲، ۲۶۴۔
میر حسن الدین: ۱۹۵۔
نجم الدین اربکان: ۱۹۰۔
نذیر نیازی، سیّد: ۱۲۶، ۱۸۸، ۲۴۸۔
نسیم حسن شاہ، جسٹس: ۸۹، ۹۲، ۹۳۔
نیاز علی، چودھری: ۱۴۳۔
ہارٹن: ۱۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳۔
ہارون الرشید: ۸۴، ۸۶، ۱۴۵، ۱۴۶۔

☆......☆......☆

❄ مقامات

اسلام آباد: ۷، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۸۲۔
افغانستان: ۱۰۲، ۱۵۲، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۶۱۔
الٰہ آباد: ۶۰، ۸۷۔
امریکہ: ۴۷، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۶۰۔
اندلس: ۱۴۷۔
اورینٹل کالج، لاہور: ۲۶۴۔
ایبٹ آباد: ۱۱۔
ایران: ۱۲۰، ۱۷۲، ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۶۰، ۲۶۱۔
بامیان: ۲۶۱۔
بھارت: ۴۷، ۸۸، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۷۵۔
برِصغیر: ۶، ۱۵، ۶۴، ۷۵، ۸۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۸، ۲۶۲۔
برطانیہ: ۱۱۲، ۱۷۳۔
بغداد: ۴۵۔
بنگلہ دیش: ۱۱۱، ۱۱۲۔
بہاولپور: ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۵۸۔
پاکستان: ۵، ۶، ۷، ۷۴، ۷۹، ۸۹، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹۔
پٹھان کوٹ: ۱۴۳۔
پنجاب: ۳۳، ۲۲۴۔
ترکی: ۱۸، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۴۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱۔
تیماوار یحاء: ۸۱۔
جرمنی: ۲۶۳۔
چین: ۱۷۲۔
حیدرآباد: ۲۳۵۔
خراسان: ۸۴، ۱۲۰۔
خیبر: ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۸، ۹۹۔
دارالعلوم دیوبند: ۲۶۵، ۲۶۶۔
دہلی: ۱۸۸۔
روس: ۱۷۹۔
سپین: ۲۰۶۔
سری نگر: ۲۵۔
سعودی عرب: ۷۴، ۲۶۰۔

سیالکوٹ: ۲۳۵۔
شام: ۸۳، ۸۴۔
شمالی افریقہ: ۲۰۶۔
شمالی وزیرستان: ۱۸۲۔
عراق: ۸۴، ۱۲۰، ۱۴۶، ۱۹۱۔
عرب: ۶، ۷، ۸، ۷۹، ۱۱۴، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲،
۲۶۹۔
علی گڑھ: ۱۴۲، ۲۳۵۔
فرانس: ۱۸۸۔
فلسطین: ۱۷۸۔
کراچی: ۱۲۸، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۲۳۔
کوفہ: ۸۴، ۸۶، ۱۲۰، ۱۴۷۔
کویت: ۷۴۔
لاہور: ۱۲، ۵۰، ۹۴، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۴،
۱۵۸، ۱۷۳۔
لکھنؤ: ۱۵۸۔
لندن: ۱۷۹۔
مدراس: ۱۲، ۳۹، ۱۸۳، ۲۲۳، ۲۲۵،
۲۳۵۔
مدینہ منورہ: ۱۴۰۔
مراکش: ۷۴۔
مشرقی پاکستان: ۱۱۱، ۱۱۲۔
مغربی پاکستان: ۱۱۲۔
مصر: ۷۴، ۸۳، ۸۴، ۱۸۹۔
ملائیشیا: ۱۲۷۔
ناروے: ۱۷۴۔
نجد: ۵۶۔
ہرات: ۲۶۱۔
ہندوستان: ۶۴، ۷۴، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۸۸،
۲۰۴، ۲۲۱، ۲۵۷۔
یورپ: ۱۸، ۲۸، ۳۳، ۶۰، ۷۴، ۱۶۱،
۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵،
۱۸۶، ۱۸۸، ۲۱۱، ۲۲۲۔

☆......☆......☆

❄ ادارے / تحریکیں

آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس،۱۲۔
آل انڈیا کانگرس:۱۲۹۔
ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد:۷۴، ۱۵۵،۱۸۲۔
اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد: ۶۵، ۷۴،۱۴۴۔
اسلامی یونی ورسٹی، بہاولپور:۱۴۳۔
اقبال اکادمی پاکستان:۱۷،۲۵،۳۰۔
انقلابی تحریکِ تُرکی:۲۶،۱۷۶،۱۸۲،۲۰۲۔
بابی تحریک: ۱۷، ۳۸، ۱۹۹، ۲۰۱،۲۰۳، ۲۰۴،۲۰۹۔
بہائی تحریک: ۱۷، ۳۸، ۱۹۹، ۲۰۱،۲۰۳، ۲۰۴،۲۰۹۔
بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد: ۱۴۳،۱۵۵،۱۸۲۔
بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، ملائیشیا:۱۲۷۔
پروٹسٹنٹ تحریک، تحریکِ اصلاح:۶۰۔
پنجاب یونی ورسٹی:۷۴،۱۷۴،۲۶۳،۲۶۴۔
تحریکِ اعتزال:۴۵۔
تحریکِ پاکستان:۱۲۹۔
تحریکِ طالبان:۶۔
ترقی اورعدل(AK) پارٹی:۱۹۰۔
جامعۂ اشرفیہ، لاہور:۵۰۔
جامعۂ الازہر:۱۴۳۔
جامعۂ بان:۲۱۲۔
جامعۂ ملیہ، دہلی:۱۸۸۔
دعویٰ اکیڈمی، اسلام آباد:۱۸۲۔
سپریم کورٹ پاکستان:۸۸،۸۹،۱۱۳۔
شریعہ اکیڈمی، اسلام آباد:۷۴،۱۸۲۔
علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد:۳۰،۲۴۵۔
علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی:۱۲۔
فضلیت پارٹی، تُرکی:۱۹۰۔
فلاح فاؤنڈیشن پاکستان:۷۴۔
گرینڈ نیشنل اسمبلی، تُرکی:۲۴،۱۷۶۔
گورنمنٹ کالج، لاہور۲۴۶،۲۶۳۔
لندن یونی ورسٹی:۲۶۴۔
مسلم ایسوسی ایشن مدراس:۱۲۔
وفاقی شرعی عدالت:۷۴،۸۹،۱۱۳،۱۴۴۔
وہابی تحریک: ۱۷،۳۲، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳،۲۰۴،۲۰۵۔

☆......☆......☆

علامہ اقبال عظیم شاعر و مفکر، قرآنِ حکیم کے نکتہ رس، محبتِ رسولؐ سے سرشار، تصوّرِ پاکستان کے خالق اور اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے نقیب ہیں۔ اقبال کی فکری جہات متنوع اور عالمگیر ہیں جن میں سے ایک جہت ان کا مطلق اجتہاد کا تصوّر رہے۔ سب سے پہلے اقبال نے، اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کی طرف بیسویں صدی کے اوائل میں توجہ دلائی۔ اپنے انگریزی خطبات میں، مطلق اجتہاد کے تصوّر کو، مربوط انداز کے ساتھ پیش کیا۔ خودی اور بیخودی (اسلامی شخصیت اور اسلامی قومیّت) کی طرح تصوّرِ اجتہاد پر بھی علمی ہنگامہ برپا رہا ہے۔ اس تصوّر کی شدید مخالفت بھی ہوتی رہی اور عالمِ اسلام اسے قبول بھی کرتا گیا۔ ردّ و قبول کی یہ کہانی، اپنے خاص اسلوب کے ساتھ، پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر نے، اس کتاب میں بیان کی ہے۔



ڈاکٹر ایوب صابر بلند پایہ اقبال شناس ہیں۔ اقبال پر ان کی سات تحقیقی کتب منظرِ عام پر ہیں۔ انھیں دو صدارتی ایوارڈ [اعزاز برائے حسنِ کارکردگی اور علامہ اقبال ایوارڈ] مل چکے ہیں۔ اقبال اکادمی پاکستان، ان کی چھ کتب کو، جو ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں، ایک کتاب کی تین جلدوں کی شکل میں ''مقدمۂ اقبال'' کے نام سے شائع کر رہی ہے۔

ISBN: 978-969-7576-22-7

9 789697 576227